AUTHOR:

MULLER, WILHELM

TITLE:

DER STAAT IN SEINEN BEZIEHUNGEN...

PLACE:

MUNSTER I. W.

DATE:

1916

Master Negative #

93-81550-5

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Müller, Wilhelm, 1884-

Der staat in seinen beziehungen zur sittlichen ordnung bei Thomas von Aquin. Eine staatsphilosophische untersuchung, von dr. Wilhelm Müller ... Münster i. W., Aschendorff, 1916.

xi, 98 p., 1 l. $24\frac{1}{2}^{cm}$. (*Added t.-p.:* Beiträge zur geschichte der philosophie des mittelalters ... bd. XIX, hft. 1)

"Quellen- und literaturangabe": p. [ix]-xi.

Pub. also in part as thesis, Munich, 1914.

1. State, The. 2. Thomas Aquinas, Saint, 1225?-1274.

Library of Congress B720.B4 bd. XIX, hft. 1 21-3701
[2]

Restrictions on Use:

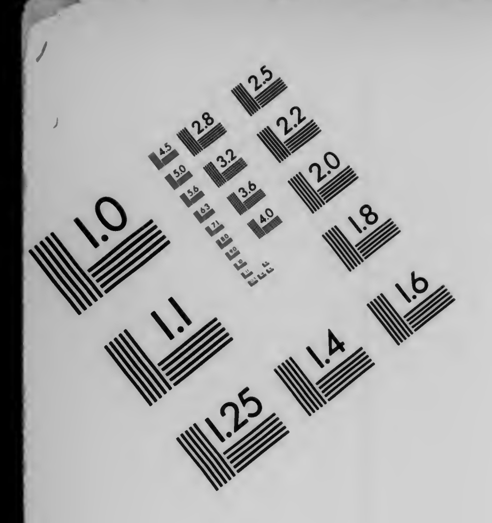
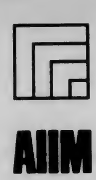
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11x

IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB

DATE FILMED: 7/2/93 INITIALS BE

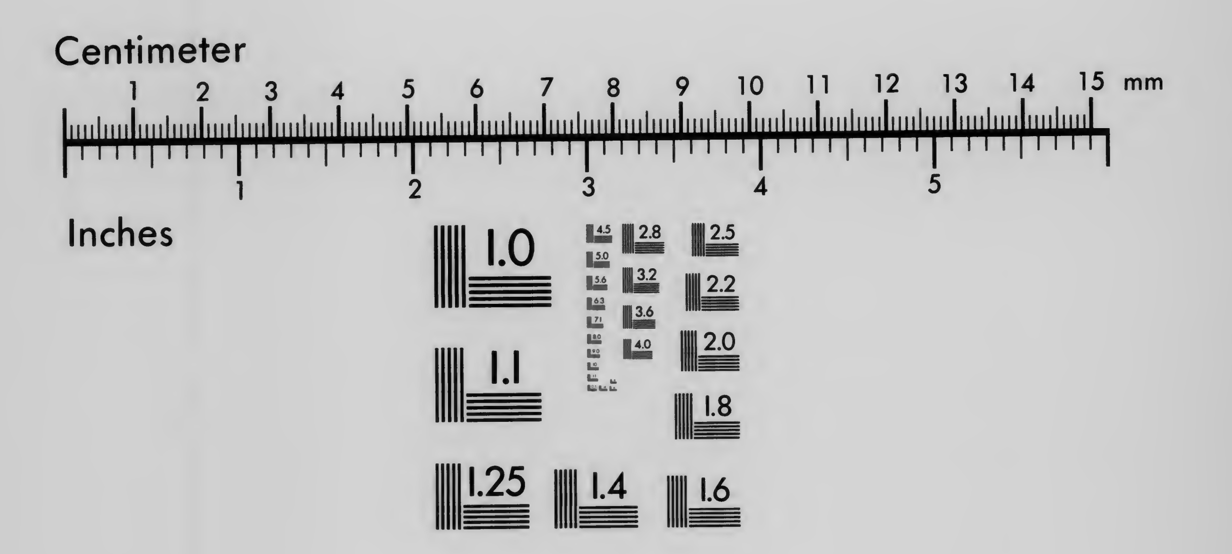
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.




SIGILLVM · COLLEGII · COLUMBIAE · NOVI · EBORACI
IN LUMINE TUO VIDEBIMUS LUMEN

Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquin.

Eine staatsphilosophische Untersuchung.

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
einer Hohen Philosophischen Fakultät (I. Sektion)
der Kgl. Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von

Wilhelm Müller,
Domvikar in Cöln.

Münster i. W. 1916.
Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei.

Eingereicht am 21. Januar 1914.
Genehmigt auf Antrag der Herren Professoren
Dr. Cl. Baeumker und Dr. O. Külpe.
Tag der mündlichen Prüfung: 18. Februar 1914.

Meinen Eltern

Einleitung.

Es ist eine oft aufgestellte Behauptung, daß der Staat nach der Lehre der mittelalterlichen Theologen an sich nicht sein sollte, vielmehr lediglich eine Folge der Sünde sei[1].

Besonders wies man auf Augustins Werk *De civitate Dei* hin, in dem diese Auffassung vertreten werde. Indes beruht die angebliche Beweiskraft der Stellen, auf die man sich beruft, — insbesondere XIX, 15 — auf einer unrichtigen Interpretation derselben[2].

Zudem würde mit einer solch niedrigen Auffassung vom Ursprung des Staates Augustins sonstige Lehre über diesen Punkt nicht harmonieren. Denn er erblickt den letzten Grund für die Staatenbildung in der sozialen Natur des Menschen[3]. Der Staat ist ihm, wie die Familie, eine natürliche Vereinigung[4]. Der Staat soll also sein, seine Gründung ist keineswegs in das Belieben der Menschen gestellt. Die obrigkeitliche Gewalt ist von Gott. Die Unterordnung der Bürger unter die Obrigkeit ist eine Forderung der natürlichen Ordnung[5].

Im übrigen wurde schon oft gezeigt, daß, wo die mittelalterlichen Theologen den Staat mit der Sünde in Zusammenhang bringen, dies einen zweifachen Sinn haben kann: Ent-

---

[1] Vgl. etwa Otto Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht,* Berlin 1881, III, 125; Conrad Bornhak, *Allgemeine Staatslehre,* Berlin [2]1909, 1 f.; Josef Vilmain, *Die Staatslehre des Thomas von Aquino im Lichte moderner politisch-juristischer Staatsauffassung,* Leipzig 1910, 35.

[2] Otto Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus,* Freiburg i. B. 1910, 45 ff. Vgl. auch Gg. v. Hertling, Artikel Augustinus im *Staatslexikon der Görresgesellschaft,* Freiburg i. B. [4]1911, I, 436 f.

[3] *De civ. Dei* XIX, 12; v. Hertling, *a. a. O.* 437.

[4] *De civ. Dei* XV, 8; XIX, 12. 16.

[5] *Epist.* 93, c. 6, 20; *De civ. Dei* XIX, 17.

weder wollen sie dartun, daß die Zwangsgewalt des Staates die Sünde zur Voraussetzung habe, da sie im Stande der Unschuld gegenstandslos gewesen wäre, oder sie haben nicht den Ursprung des Staates überhaupt, sondern die historische Entstehung der einzelnen Staaten im Auge, die ja recht oft auf dem Wege von Gewalttaten und Ungerechtigkeiten und insofern auf sündhaftem Wege erfolgt ist.

Aber mögen immerhin Aussprüche des einen oder anderen der mittelalterlichen Autoren mißverstanden werden können, die Lehre, die der größte Theologe jener Zeit, Thomas von Aquin, vom Ursprung des Staates gegeben hat, ist nicht zuletzt infolge ihrer Anlehnung an den Meister der griechischen Philosophie, Aristoteles, überaus klar und wird dem Charakter und der Bedeutung des Staates durchaus gerecht. Nicht eine Folge der Sünde ist er ihm, sondern ganz im Gegenteil eine Forderung der sittlichen Ordnung[1].

Den Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas darzustellen, ist die Aufgabe dieser Untersuchung. Zwar ist bereits eine Fülle von Arbeiten erschienen, die sich mit diesem oder jenem Punkte der thomistischen Staatslehre beschäftigen[2]. Auch hat letztere bereits mehrmals eine Gesamtdarstellung gefunden: in Italien durch Achille Malagola[3], in Frankreich durch H. R. Feugueray[4] und jüngst

[1] Vilmains Urteil, daß „auch dem Thomas ... das bestehende politische Gemeinwesen als eine Unvollkommenheit des körperlichen Lebens“ erscheine (*a. a. O.* 35), wird ebenso wie die Begründung dieses Urteils: „Hat doch die Erlösung, die nur die Rettung der Seelen im Auge hatte, nicht von den Gesetzen der Staatsordnung befreit“ (35), der tiefen sittlichen Staatsauffassung des Aquinaten nicht gerecht. Schon die Stelle *S. theol.* II, 2 q. 104 a. 6 corp., von der Vilmain (36) die responsio ad 1 zitiert, muß eine solche Ansicht als ungerechtfertigt erscheinen lassen. Vgl. zudem unsere Darlegungen in § 1 u. § 2. Auch der Schluß, den Vilmain aus dieser Ausführung in Verbindung mit *S. theol.* II, 2 q. 104 a. 6 ad 1 zieht: „Thomas betrachtet somit den Staat als Objekt des Glaubens“ (36). hat zum wenigsten einen sehr unglücklichen und mißverständlichen Ausdruck bekommen.

[2] Vgl. die Literaturangabe bei P. Mandonnet, *Saint Thomas d' Aquin et les sciences sociales,* in der *Revue thomiste* XX (1912) 661 ff. und Vilmain, *a. a. O.* 3 ff.

[3] *Le teorie politiche di San Tommaso d'Aquino,* Bologna 1912.

[4] *Essai sur les doctrines politiques de St. Thomas d'Aquin,* Paris 1857.

durch Jacques Zeiller[1], in Deutschland durch J. J. Baumann[2], durch Basilius Antoniades[3] und durch Josef Vilmain[4].

Gleichwohl dürfte die vorliegende Untersuchung eine Lücke ausfüllen. Denn was die deutschen Bearbeitungen angeht, so will Baumann in der Hauptsache eine Übersetzung des echten Teiles[5] der thomistischen Schrift *De regimine principum,* sowie die Zusammenstellung einer Reihe einschlägiger Stellen aus *De regimine Judaeorum,* dem Kommentar zur Politik des Aristoteles, der theologischen und philosophischen Summe bieten. Zudem ist die Auffassung Baumanns über die Verwendbarkeit des thomistischen Kommentars zur Politik eine sehr unkritische. Er glaubt den Inhalt dieses Werkes, abgesehen von dem Fall, wo Thomas ausdrücklich das Gegenteil bemerkt, durchaus mit dessen eigener Ansicht identifizieren zu können und mißt darum dem Kommentar denselben Quellenwert bei wie den übrigen Schriften des Aquinaten[6].

Wir haben damit eine viel erörterte Frage berührt[7]. Es sei gleich hier bemerkt, daß wir nach eingehender Prüfung die Lösung für die korrekteste halten, die von Hertling[8], in sachlicher Übereinstimmung mit anderen, dahin formuliert, „daß jede Stelle der Kommentare zu Aristoteles für sich betrachtet werden muß, und daß sie als Beleg für Thomas' eigene Ansichten nur dann und insoweit herangezogen werden können,

[1] *L'idée de l'état dans Saint Thomas d'Aquin,* Paris 1910.

[2] *Die Staatslehre des h. Thomas von Aquino,* Leipzig 1873. Dazu ein gleichbetitelter Nachtrag, Leipzig 1909.

[3] *Die Staatslehre des Thomas ab Aquino,* Leipzig 1890.

[4] Vgl. S. 1 Anm. 1. — Es sei noch hingewiesen auf den Aufsatz von A. Goedeckenmeyer, *Die Staatslehre des Thomas von Aquino,* in den *Preußischen Jahrbüchern,* hrsg. von Hans Delbrück, Berlin 1903, Bd. 113 Heft 1, 398—419. Dieser Aufsatz will aber nur einen kurzen Überblick über die allgemeinsten Prinzipien der thomistischen Staatslehre geben (399, 419), erhebt somit nicht den Anspruch, eine ausreichende Darstellung zu sein.

[5] Lib. I, lib. II cc. 1—4.

[6] Baumann, *a. a. O.* 103 ff.

[7] Vgl. z. B. Frid. Kuhn, *Die Probleme des Naturrechts bei Thomas von Aquin,* Erlangen 1909, 7 f.; B. C. Kuhlmann, *Der Gesetzesbegriff beim hl. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit,* Bonn 1912, 94 f.; J. A. Endres, *Thomas von Aquin,* Mainz 1910, 49; v. Hertling, *Zur Beantwortung der Göttinger Jubiläumsrede,* Münster u. Paderborn 1887, in: *Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik,* Freiburg i. B. 1897, 127—192 (bes. 161 ff.); Max Maurenbrecher, *Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit,* Leipzig 1898, Heft 1, 24 ff.

[8] *A. a. O.* 161.

als und inwieweit sie in den übrigen Schriften desselben ihre Bestätigung finden.“ Diese Ansicht haben wir darum bei Benutzung der Kommentare zu Aristoteles zugrunde gelegt.

Auch die Arbeit von Antoniades genügt nicht mehr in allem dem heutigen Stande der Kritik, da diese nicht mehr alle in ihr benutzten Stellen als thomistisch anerkennt[1]. Anderseits hat Antoniades das echte Quellenmaterial nicht vollständig benutzt. Das gilt zumal von der *Summa contra gentiles* und dem *Sentenzenkommentar*, welche beide kaum berücksichtigt werden.

Im übrigen sind die erwähnten Untersuchungen keine durchgearbeiteten systematischen Darstellungen der thomistischen Staatslehre. Antoniades will zwar eine solche

[1] Vgl. Baeumkers Besprechung von Antoniades' *„Staatslehre“* im *Archiv für Gesch. der Philos.*, Berlin 1892, V. 574 f. — Wir stützten uns für die Beurteilung der Authentizität der Schriften des Aquinaten auf die maßgebenden Untersuchungen P. Mandonnets: *Des écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin* in der *Revue thomiste* XVII (1909) 38—55, 155—181, 257—274, 441—455, 562—573, 678—691; XVIII (1910) 62—82, 289—307. Nur werden wir der Ansicht Mandonnets, daß die vier ersten Bücher des Kommentars zur Politik des Aristoteles authentischen Charakter haben, nicht mehr zustimmen können. M. Grabmann hat jüngst in einem wertvollen Aufsatz: *Welchen Teil der aristotelischen Politik hat der hl. Thomas von Aquin selbst kommentiert? (Philosoph. Jahrb. der Görresges.*, Fulda 1915, 373—379) auf Grund einer Notiz, die er in einer aus dem Ende des 13., spätestens Anfang des 14. Jahrhunderts stammenden Handschrift entdeckte, unanfechtbar nachgewiesen, daß nur die beiden ersten Bücher und die sechs ersten Kapitel des dritten Buches von Thomas selbst herrühren, eine Ansicht, der bereits früher unter anderen besonders v. Hertling zuneigte, ohne ihr indes eine „endgültige Entscheidung“ geben zu können. Vgl. v. Hertling, *Zur Geschichte der aristotelischen Politik im Mittelalter*, in: *Rheinisches Museum f. Philol.* 1884, 446 ff.; jetzt auch aufgenommen in v. Hertlings *Historische Beiträge zur Philosophie*, hrsg. von J. A. Endres, Kempten und München 1914, 20—31. — Sehr viel ist auch gestritten worden um die Authentizität der Schrift *De regimine principum*. Als echt gelten heute nur Buch I und Buch II, Kap. 1—4. Indes ist die Echtheit auch dieses Teiles nicht unbeanstandet geblieben. Neuerdings wurde sie bestritten von Jos. Ant. Endres in einem Aufsatz: *De regimine principum des hl. Thomas von Aquin*, in der *Festschrift für Cl. Baeumker*, Supplementband zu den *Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, hrsg. von Cl. Baeumker, 261 ff. Wir verkennen die von Endres beigebrachten Gründe durchaus nicht, glauben aber doch nicht rückhaltlos seinem Resultate zustimmen zu können. Vgl. in diesem Sinne auch Kuhlmann, *a. a. O.* 85.

geben, indes sind die systematischen Gesichtspunkte, unter die er den Stoff bringt, doch sehr äußerlich und lassen den Mangel innerer Verarbeitung des Materials erkennen.

Zudem haben jene Arbeiten sich lediglich die Darstellung der thomistischen Staatslehre als solcher zur Aufgabe gesetzt.

Vilmains Arbeit dagegen hat, wie auch die unsrige, einen systematischen Charakter. Beide Arbeiten haben auch ihre Aufgabe weitergesteckt. Sie wollen nicht eine bloße Darstellung der thomistischen Staatslehre geben, sondern untersuchen diese von einem ganz bestimmten Gesichtspunkte aus. In der Verschiedenheit dieses Gesichtspunktes ist dann auch die Verschiedenheit beider Arbeiten begründet. Vilmain betrachtet die Staatslehre des Aquinaten „im Lichte moderner politisch-juristischer Staatsauffassung“. Unsere Untersuchung dagegen ist ganz unter den ethischen Gesichtspunkt gestellt; sie beabsichtigt eine durchgehende Herausarbeitung der Beziehungen des Staates zur sittlichen Ordnung.

Was die historischen Beziehungen der thomistischen Staatslehre angeht, so haben auch sie in unserer Arbeit eine entsprechende Berücksichtigung gefunden.

---

§ 1.

Der Staat, eine Forderung der sittlichen Ordnung.

Thomas definiert den Staat als „communicatio bene vivendi, composita ex domibus et diversis generibus, gratia vitae perfectae et per se sufficientis“ [1].

Diese staatliche Gemeinschaft hat nach Thomas durchaus einen sittlichen Charakter. Zunächst hat sie in der sittlichen Ordnung ihr Fundament. Eine Untersuchung des Ursprungs des Staates wird dies klarlegen.

Die Frage nach der Entstehung des Staates kann einen doppelten Sinn haben. Sie kann einmal rein historisch verstanden werden und fragt dann nach den Ursachen, die die geschichtlichen Staatengebilde entstehen ließen.

Diese Entstehung konnte auf mancherlei Weise erfolgen [2]. Der Staat konnte sich auf ganz natürliche Weise aus der im Laufe der Zeit sehr erweiterten Familie entwickeln [3]. Er konnte auch

[1] *Comm. in Pol.* III, 7 „sed ipsius“ [ipsis]; Arist. *Pol.* III, 9, p. 1280 b 29 ff.: *φανερὸν τοίνυν ὅτι ἡ πόλις οὐκ ἔστι κοινωνία τόπου καὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς αὐτοὺς καὶ τῆς μεταδόσεως χάριν· ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν, εἴπερ ἔσται πόλις, οὐ μὴν οὐδ᾽ ὑπαρχόντων τούτων ἁπάντων ἤδη πόλις, ἀλλ᾽ ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία καὶ ταῖς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι, ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους.* Vgl. *ebd.* auch die Begründung dieser Definition. — Nach Maurenbrecher, *a. a. O.* 38 ff., versteht Thomas unter der civitas die geschlossene wirtschaftliche Gemeinschaft, die Stadt. Zweifellos hat Thomas an vielen Stellen den Stadtstaat im Sinne; die Behauptung aber, daß „seine Anschauung in den Kreis städtischen Lebens gebannt“ sei (41), ist unzutreffend. Maurenbrechers Untersuchung ist leider zu einseitig auf den wirtschaftlichen Gesichtspunkt eingestellt.

[2] Vgl. v. Hertling, *Recht, Staat und Gesellschaft*, Kempten u. München 1907, 65 ff. Siehe auch desselben Artikel Staat im *Staatslexikon der Görresges.*, Freiburg i. B., IV, [3 u. 4] 1911, 1358 ff.

[3] Diese Entwicklung zeigt Plato in seinen *Leges* III, 3 f., p. 679 D ff.

durch einen Vertrag ins Dasein treten, den die Bürger untereinander und mit dem ausersehenen Träger der obrigkeitlichen Gewalt abschlossen. Er konnte endlich auf gewaltsame Weise entstehen, indem einer die anderen unter seinen Willen zwang, oder indem in einem Kriege die Sieger die Besiegten ihrer Gemeinschaft eingliederten [1].

Die Frage nach dem Ursprung des Staates kann aber auch eine prinzipielle sein, und um diese allein kann es sich in unserer Untersuchung handeln. Sie geht dann auf den Staat überhaupt und sucht nach dem letzten, tiefsten Grunde für die allgemeine Erscheinung, daß die Menschen sich zu staatlichen Gemeinschaften zusammenschließen.

Thomas selbst legt die Unterscheidung beider Fragen nahe, wenn er im Kommentar zur Politik [2] schreibt: In omnibus hominibus est quidam naturalis impetus ad communitatem civitatis sicut et ad virtutes. Sed tamen sicut virtutes acquiruntur per exercitium humanum . . . ita civitates sunt institutae humana industria.

Von der letzteren prinzipiellen Frage, die die gesellschaftliche Begründung des Staates betrifft, ist wiederum eine andere nach der rechtlichen Begründung des Staates wohl zu unterscheiden. Diese geht auf das Wesen des Staates — „Idee des Staates“ nannte das die spätere philosophische Entwickelung — und fragt, welches die Natur des Verhältnisses der Bürger zueinander und zur Obrigkeit ist. Diese rechtliche Frage ist es, die die Vertreter der sog. Vertragstheorie — Hugo Grotius [3], Thomas Hobbes [4],

[1] Diese drei Möglichkeiten der Entstehung eines Staates hat bereits Aegidius Romanus, *De reg. princ.* III, 1 c. 6. Gierke, *a. a. O.* 629 Anm. 302.

[2] I, 1 (letzter Abschnitt). *Arist. Pol.* I, 2, p. 1253 a 29 f.

[3] *De jure belli ac pacis* (1625), l. I c. 4 § 7.

[4] *De cive* (1642) c. 5 ff., c. 12. Lat.-Engl. Ausgabe von William Molesworth, London 1839 ff., II, 209 ff., 284 ff. (lat.); 63 ff., 140 ff. (engl.). *Leviathan, or the matter, form and power of a commonwealth, ecclesiastical and civil* (1651), c. 14, c. 17 ff. *Ebd.* III, 102 ff., 127 ff. (lat.); 116 ff., 153 ff. (engl.).

Spinoza[1], Rousseau[2] und später Kant[3] und Fichte[4] — beschäftigte[5].

[1] *Tractatus theologico-politicus,* c. 16; vgl. auch c. 17. Editio altera von van Vloten und Land, Hagae Comitum 1895, II, 121 ff. — *Tractatus politicus* c. 5 § 6 (*ebd.* I, 289), c. 6 (290 ff.), c. 11 (343 ff.). — *Ethica,* pars 4 prop. 37 schol. 2 (*ebd.* I, 206 f.).

[2] *Du contrat social* (1762), l. I chap. VI. Éd. par Édmond Dreyfus-Brisac, Paris 1896, 29 ss.

[3] *Metaphysik der Sitten,* I. Teil, § 47. Akadem. Ausgabe, Bd. VI (Berlin 1907), 315 f.

[4] *Grundlage des Naturrechts,* II. Teil, § 17. Ausgabe von J. H. Fichte, Bd. III (Berlin 1845), 191 ff.; vgl. auch I. Teil, § 16 (*ebd.* 150 ff.).

[5] Der Grundgedanke ist trotz mancher, auch erheblicher Abweichungen im einzelnen bei allen derselbe: das Verhältnis der Bürger zueinander und zur staatlichen Gewalt ist ein Vertragsverhältnis. Die Idee des Staates besteht darin, daß die Bürger ihre Privatwillen durch Vertrag vereinigt haben zu einem gemeinsamen Volkswillen, der nun im Staate die höchste Gewalt darstellt, die dann von den Bürgern auf den Herrscher übertragen wurde. Dabei verschlägt es nichts, ob dieser Vertrag, wie bei Hobbes und vielleicht auch bei Rousseau, die Bedeutung einer Tatsache hat, oder ob er, wie bei Kant und Fichte, bloß als regulative Idee zu gelten hat, „eine bloß ideelle juristische Konstruktion" (Baeumker, Artikel Rousseau im *Staatslex.* IV, 731) sein soll. Nach Hobbes und Rousseau geht dem Gesellschaftsvertrag ein staatloser Zustand voraus, der nach diesem einen friedlichen Charakter hatte, nach jenem der „Krieg aller gegen alle" war, und aus dem die Menschen nach freier Übereinkunft, bei Hobbes allerdings durch Furcht veranlaßt, herauszutreten beschlossen. — Zur Lehre der oben genannten Philosophen vergleiche u. a.: Hartenstein, *Die Rechtsphilosophie des Hugo Grotius: Hist.-philos. Abhandlungen* 1870. v. Kaltenborn, *Kritik des Völkerrechts nach dem jetzigen Stande der Wissenschaft,* Leipzig 1847, 37 ff. R. v. Mohl, *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaft in Monographien,* Erlangen 1855—58, I, 229 f. — H. Nüscheler, *Hobbes' Staatstheorie,* hrsg. von Kym, Zürich 1865. K. Gaul, *Die Staatslehre von Hobbes und Spinoza, nach ihren Schriften Leviathan und tractatus politicus verglichen,* Alsfeld 1887. — Ad. Menzel, *Wandlungen in der Staatslehre Spinozas* in der *Festschrift für Jos. Unger,* Stuttgart 1898, 51—86 (zeigt S. 71—76 die Abhängigkeit Rousseaus von Spinoza). H. C. Sigwart, *Vergleichungen der Rechts- und Staatstheorien des B. Spinoza und des Th. Hobbes,* Tübingen 1842. Baeumker, Art. *Spinoza* im *Staatslex. der Görresges.,* IV, 1344 ff. — Franz Haymann, *J. J. Rousseaus Sozialphilosophie,* Leipzig 1898. M. Liepmann, *Die Rechtsphilosophie des J. J. Rousseau,* Halle 1898. Baeumker, Art. *Rousseau* im *Staatslex.,* IV, 719 ff. — A. Chr. Kalischer, *J. Kants Staatsphilosophie,* Leipzig 1904. G. Sodeur, *Vergleichende Untersuchungen der Staatsidee Kants und Hegels,* Erlangen 1894. Schmidt-Baeumker, Art. *Kant* im *Staatslex.,* II,⁴ (1911), 1585 ff. — Über Fichte vgl. außer

Auch von den Scholastikern sowohl dieser Zeit — insbesondere von Bellarmin[1] und Suarez[2] — wie bereits des Mittelalters[3] wurde fast allgemein eine Vertragstheorie gelehrt[4].

Daß diese Theorie der „Idee des Staates" wirklich gerecht werde, wird die Kritik bestreiten müssen. Der Staat kann nicht letzthin auf einem Vertrag beruhen, weil ein Vertrag auf-

dem gleichbetitelten Art. Baeumkers im *Staatslex.,* II, 163 ff., die reichen Literatur-Angaben bei Überweg-Heinze, *Grundriß der Gesch. der Philosophie,* Berlin ¹⁰1906, IV, 8.

[1] *Controvers.,* Tom. II. *De membris ecclesiae lib. III. de laicis. Responsio ad defensionem octo propositionum Joannis Marsilii ad cap. III.*

[2] Es kommen hier besonders in Betracht *De legibus* und *Defensio fidei catholicae adversus regem Angliae.*

[3] Engelbert von Volkersdorf (1250—1311), *De ortu, progressu et fine imperii Romani liber,* c. 2, lehrt bereits, daß regna et principatus insgesamt entstanden seien durch ein dem natürlichen Trieb der Menschen Genüge leistendes „pactum subiectionis". Gierke, *a. a. O.* 569 Anm. 138; F. Förster, *Die Staatslehre des Mittelalters,* in: *Allgem. Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur,* Jahrg. 1853, 847. Weitere namhafte Vertreter dieser Vertragstheorie sind u. a.: Johannes Parisiensis, *Tractatus de regia potestate et papali,* c. 1; Guilelmus Occam, *Dialogus,* III tr. 2 l. 2; Aeneas Sylvius (Pius II.), *De ortu et auctoritate imperii Romani,* c. 1; s. auch c. 2. Vgl. Gierke, *a. a. O.* 630 Anm. 306, 631 Anm. 308; dazu die Ausführungen 569 ff. Aegidius Romanus, auf den Gierke 629 Anm. 303 noch hinweist, kennt zwar auch die Entstehung des Staates durch Vertrag, aber nur als eine neben anderen Möglichkeiten, was Gierke an anderer Stelle (629 Anm. 302, 630 Anm. 304) auch selbst bemerkt. Vgl. S. 10 Anm. 2. Thomas von Aquin, *De reg. princ.* 1, 13 bezeichnet die Staatengründung als Aufgabe des Königs.

[4] Die Gründe, mit denen man diese Theorie stützte, sind zusammengestellt bei Jos. Hergenröther, *Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtl. Entwickelung und in Beziehung auf die Fragen der Gegenwart,* Freiburg i. B. 1872, 468. — Mit der S. 8 Anm. 5 besprochenen stimmt sie darin überein, daß auch nach ihr der Staat durch einen Vertrag zustande kommt und die zunächst beim Volke ruhende höchste Gewalt dem Fürsten übertragen wird. Indes ist nach den Scholastikern im Gegensatz besonders zu Rousseau der Vertrag ein notwendiger, von der sozial angelegten Natur des Menschen geforderter. Auch sonst sind beide Theorien sehr voneinander verschieden (vgl. für diese Unterschiede V. Cathrein, *Moralphilosophie,* Freiburg i. B. ⁵1911, II, 493 f.; v. Hertling, Art. *Staatsgewalt, a. a. O.* IV, 1447 f. und besonders: *Zur Beantwortung der Göttinger Jubiläumsrede* S. 22. 27 f. (*Kleine Schriften zur Zeitgeschichte u. Politik* S. 151 f. 158 f.); Hergenröther, *a. a. O.* 469 f.; Ferd. Walter, *Naturrecht und Politik im Lichte der Gegenwart,* Bonn ²1871, 174 ff.); und es geht nicht an, beide, wie geschehen, gleichsetzen zu wollen. v. Hertling, *a. a. O* 1448; Hergenröther, *a. a. O.* 469, auch Anm. 1; Cathrein, *a. a. O.* II, 492 f., auch 493 Anm. 1.

gelöst werden kann, die staatliche Gemeinschaft aber wesentlich eine dauernde ist[1]. Zudem hat der Begriff des Gesamtwillens, mit dem diese Theorien arbeiten, vielleicht von sehr vereinzelten Fällen abgesehen, überhaupt keine Realität. Bei einer Menge wird höchstens der Wille der Mehrheit Übereinstimmung zeigen. Es ist aber nicht ersichtlich, wie ein Mehrheitswille lediglich aus sich die Kraft haben könne, auch die übrigen zu verpflichten[2].

Dieses juristische Moment berücksichtigt Thomas von Aquin, ebenso wie sein Vorbild Aristoteles, überhaupt nicht. Auch Thomas' gelegentliche Bemerkung: si ad ius multitudinis alicuius pertineat sibi providere de rege, non iniuste ab eadem rex institutus potest destrui vel refraenari eius potestas, si potestate regia tyrannice abutatur[3], berechtigt nicht zu dem Schlusse, daß er das Verhältnis zwischen Fürst und Volk als ein vertragsmäßiges auffasse[4]. Er spricht hier vielmehr lediglich von einem dem Volke möglicherweise zustehenden Recht, den König zu ernennen. Auch wird uns weder hier noch an einer anderen Stelle von Thomas gesagt, daß dieses Recht darin seinen Grund habe, daß ursprünglich alle Gewalt beim Volke ruhe, die erst durch Übertragung an den Herrscher übergehe. Die staatliche Gewalt als solche ist ihm eine Institution der sittlichen Ordnung[5].

Thomas sowohl wie Aristoteles fragen nur nach dem gesellschaftlichen Grunde für die Entstehung des Staates.

[1] Näheres bei v. Hertling, *Recht, Staat und Gesellschaft*, 69.

[2] v. Hertling, *a. a. O.* 68. [3] *De reg. princ.* I, 6.

[4] Vilmain, *a. a. O.* 32, folgert aus *De reg. princ.* I, 14 — ohne nähere Angabe der gemeinten Stelle — daß dem Aquinaten „der Staat juristisch als Rechtsverhältnis zwischen dem Monarchen und der Gesamtheit" erscheine. Indes bietet das betreffende Kapitel für einen solchen Schluß nicht die erforderliche Grundlage. Die Stelle: ad hoc enim homines, congregantur, ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens, sagt durchaus nicht, daß dieser Zusammenschluß auf dem Wege des Vertrags erfolgte. Bei den Worten: hunc enim dici regem supponimus, cui summa regiminis in rebus humanis committitur, ist nicht im juristischen Sinne an eine Übertragung der Herrschaft durch das Volk, sondern im ethischen Sinne durch die gottgewollte Weltordnung zu denken. Auch in der Verwertung der oben zitierten Stelle *De reg. princ.* I, 6 geht Vilmain (32) zu weit. [5] Vgl. S. 19 ff.

Mit seinem Meister ist der Aquinate auf das tiefste von dem Gedanken der sozialen Natur des Menschen durchdrungen. Von ihm hat er die Bezeichnung des Menschen als eines animal politicum oder civile[1] übernommen, und die in ihr enthaltene Wahrheit hat er zum Fundament seiner Gesellschaftsphilosophie gemacht.

Der Mensch ist seiner Natur nach auf das gesellschaftliche Leben hingeordnet[2]. Nur in Gemeinschaft mit anderen vermag er sein Leben zuzubringen; denn die Natur hat ihm nicht, wie den Tieren, Nahrung, Kleidung, Wohnung[3], Verteidigungsmittel usw. bereitet. Nur in wenigem hat die Natur selbst in genügender Weise für ihn gesorgt. Ihm ist die Vernunft gegeben, damit er sich mit ihrer Hilfe dieses alles verschaffe. Das aber vermag der einzelne Mensch allein nicht zu leisten, sondern nur in gemeinsamer Arbeit mit seinen Mitmenschen.

Ferner: Den Tieren ist ein natürlicher Instinkt eingepflanzt für das ihnen Schädliche oder Nützliche und Notwendige. Der Mensch hingegen verfügt in dieser Beziehung nur über allgemeine Kenntnisse. Vermöge seiner Vernunft muß er aus den allgemeinen Prinzipien zur Kenntnis des im einzelnen Falle zum Leben Notwendigen zu gelangen suchen. Unmöglich kann aber die Vernunft des einzelnen Menschen hier alles finden. Vielmehr ergibt sich auch hier die Notwendigkeit eines gesellschaftlichen Lebens der Menschen, bei dem der eine dem anderen helfen kann und die einzelnen sich in die verschiedenen Aufgaben teilen können[4].

Auch die den Menschen eigene Fähigkeit, durch die Sprache ihre Gedanken einander mitzuteilen, sich untereinander

[1] Vgl. z. B. *De veritate* q. 12 a. 3 obi. 11. *Comm. in Pol.* III, 5 „dictum est". Arist. *Pol.* I, 2, p. 1253 a 2 f.; III, 6, p. 1278 b 19.

[2] Vgl. zum Folgenden *De reg. princ.* I, 1. *S. c. gent.* III, 85. 129. *De verit. l. c.* etc.

[3] *S. c. gent.* III, 136.

[4] Hier (*De reg. princ.* I, 1 u. 3) ist von Thomas das Prinzip der Arbeitsteilung, genauer Berufsteilueg ausgesprochen, und zwar der nationalen (I, 1), wie der internationalen (I, 3). F. X. Funk, *Die ökonomischen Anschauungen der mittelalterlichen Theologen*, in der *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 1869, 145. *Quodl.* 7 q. 7 a. 17.

zu verständigen über das „Nützliche und Schädliche, Gerechte und Ungerechte", weist sie darauf hin, daß sie zum Leben in der Gemeinschaft berufen sind[1].

So drängt die menschliche Natur selber nach ihrer ganzen Beschaffenheit zu Gemeinschafts-Bildungen[2].

Das ursprünglichste dieser natürlich-sozialen Gebilde ist die eheliche Gemeinschaft, die Begründung der Familie. Sie ist tiefer noch in der menschlichen Natur begründet als etwa der Staat. Denn die häusliche Gemeinschaft ist früher und notwendiger als die bürgerliche; früher, weil sie einen Teil der letzteren ausmacht, notwendiger, weil sie die zum Leben notwendigen Akte, die Erzeugung und Ernährung, ordnet. Sie beruht zudem auf der natura generis, da es auch anderen Lebewesen eigen ist, Nachkommenschaft zu erzeugen[3].

Die Familie dient ihrer natürlichen Bestimmung gemäß auch der Befriedigung der zum Leben notwendigen Bedürfnisse, und zwar vermag sie das infolge der in ihr durchgeführten naturgemäßen Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau[4].

Freilich finden in der Familie nicht alle Bedürfnisse des Menschen ihre Befriedigung[5]. Sie vermittelt ihm die Bedingungen zum Leben überhaupt. Den Eltern verdankt er Dasein, Ernährung, Erziehung[6]. Aufgabe der Familie ist es, die täg-

---

[1] *Comm. in Pol.* I, 1 „quod autem". Arist. *Pol.* I, 2, p. 1253 a 7 ff.

[2] A. Lehmkuhl, *Die soziale Frage und die staatliche Gewalt*, Freiburg i. B. [4]1911, 68.

[3] *Comm. in Eth. Nic.* VIII, 12 „viro autem". Arist. *Eth.* VIII, 14, p. 1162 a 16 ff. Wenn Aristoteles *Pol.* I, 2, p. 1253 a 19 f. den Staat früher sein läßt als die Familie und auch als den Einzelnen, so ist dieses Früher ein logisches, kein zeitliches „*πρότερον . . . τῇ φύσει*", ist ihm der Staat.

[4] IV *Sent.* d. 26 q. 1 a. 1 Sol. *Comm. in Eth. Nic.* VIII, 12: . . . in hominibus mas et femina communicant non solum causa procreationis filiorum, sed etiam propter ea, quae sunt necessaria ad humanam vitam. Statim enim apparet, quod opera humana, quae sunt necessaria ad vitam, sunt distincta inter marem et feminam; ita quod quaedam conveniunt viro, puta ea, quae sunt exterius agenda, et quaedam uxori, sicut nere et alia, quae sunt domi agenda. Sic igitur sibi invicem sufficiunt, dum uterque propria opera redigit in commune. Arist. *Eth.* VIII, 14, p. 1162 a 20 ff.

[5] *De reg. princ.* I, 1. [6] *Comm. in Eth. Nic.* I, 1 (erster Abschnitt).

lichen Lebensbedürfnisse des Menschen zu befriedigen[1]. Darüber hinausgehenden Ansprüchen genügt sie nicht mehr. Für diese zu sorgen ist zunächst Aufgabe der Gemeinde (vicus), die eine Vereinigung mehrerer Familien ist[2].

Aber auch die Gemeinde vermag den menschlichen Bedürfnissen nicht allseitig zu genügen. Es ergibt sich die Notwendigkeit einer umfassenderen Gemeinschaft, in der die Befriedigung aller menschlichen Bedürfnisse möglich ist. Diese Gemeinschaft ist der Staat, die höchste der menschlichen Gemeinschaften, weil sie die anderen, Familie und Gemeinde, einschließt[3], eine vollkommene Gesellschaft, weil sie den Bürgern alles zum Leben Notwendige bietet[4].

---

[1] *Comm. in Pol.* I, 1 „in omnem". Arist. *Pol.* I, 2, p. 1252 b 12 ff.: *ἡ μὲν οὖν εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστηκυῖα κοινωνία κατὰ φύσιν οἶκός ἐστιν.*

[2] *Comm.* in *Pol.* I, 1 „ex pluribus". Arist. *Pol.* I, 2, p. 1252 b 15 f.: *ἡ δ' ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἕνεκεν μὴ ἐφημέρου κώμη. μάλιστα δὲ κατὰ φύσιν ἔοικεν ἡ κώμη ἀποικία οἰκίας εἶναι.*

[3] . . . civitas includit omnes alias communitates. Nam et domus et vici sub civitate comprehenduntur; et sic ipsa communitas politica est communitas principalissima. *Comm. in Pol.* I, 1. Arist. *Pol.* I, 1, p. 1252 a 4 ff. sagt so: . . . *πᾶσαι μὲν [κοινωνίαι] ἀγαθοῦ τινὸς στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἡ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας· αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτική.* — Keineswegs aber ist nach Thomas, der sich auf Aristoteles (*Pol.* I, 1, p. 1252 a 7 ff. Die Widerlegung dieser Ansicht Platos — Politikos 259 B: *Τί δέ; μεγάλης σχῆμα οἰκήσεως ἢ σμικρᾶς αὖ πόλεως ὄγκος μῶν τι πρὸς ἀρχὴν διοίσετον; Οὐδέν.* — geht bis p. 1253 a Ende) beruft, der Unterschied zwischen Familie und Staat lediglich ein numerischer, vielmehr ein formeller, ein artlicher. Thomas begründet dies durch den Hinweis auf den Unterschied zwischen dem vom Staate zu besorgenden Gemeinwohl und dem Wohl des Einzelnen, der auch formeller, nicht bloß numerischer Natur sei, ebenso wie der Unterschied des Ganzen und des Teiles. *S. theol.* II, 2 q. 58 a. 7 ad 2; vgl. *Comm. in Pol.* I, 1 „multitudine enim".

[4] Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae, si solitarius maneat, oportet, quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae. Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis et prolis generandae et aliorum huiusmodi; in uno autem vico, quantum ad ea, quae ad unum artificium pertinent; in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae. *De reg. princ.* I, 1. — *Prolog. in Comment. in Pol.; Comm. in Pol.* I, 1 „quae autem". Vgl. das Aristoteles-Zitat S. 14 Anm. 1. *S. theol.* II, 2 q. 65 a. 2 ad 2.

Darum ist der Staat das Ziel der Familien und Gemeinden und somit wie diese selbst in der natürlichen Ordnung begründet[1], ein Zweck dieser Ordnung. Der Staat soll sein. Er ist notwendig. Wie die Hand oder der Fuß, losgelöst vom menschlichen Leibe, nicht bestehen können, so kann auch der einzelne Mensch nicht leben, wenn er getrennt ist vom Staate[2]. Nicht einmal ein menschenwürdiges leibliches Leben vermöchten die Menschen zu führen, wenn sie ein jeder einzeln und für sich lebten. Um wieviel weniger würde eine höhere, geistig-sittliche Kultur erreicht werden, nach der zu streben sittliche Pflicht der Menschen ist[3].

Beides aber ermöglicht der Staat, eine sowohl in leiblicher wie in sittlicher[4] Beziehung vollkommene Lebensführung[5]. Zunächst zwar soll die staatliche Vereinigung der Befriedigung der Lebensbedürfnisse der Bürger dienen. Dann aber soll der Staat durch seine Gesetze das gute, d. i. tugendgemäße Leben der Bürger fördern[6]. Der Staat entsteht zwar um des Lebens willen, er besteht aber um des tugendgemäßen Lebens willen[1].

So erwächst der Staat, wie die Familie, wenn auch nicht gleich unmittelbar wie diese, mit natürlicher Notwendigkeit aus der sozial angelegten Natur des Menschen. Das Gesellschaftsleben ist eines von den Gütern, die der vernünftigen Natur des Menschen entsprechen und von diesem darum angestrebt werden[2]. Ja, in der menschlichen Natur liegt ein gewisser *impetus naturalis* zur Gemeinschaft des Staates[3]. Dieser ist eine natürliche Konsequenz der menschlichen Naturanlage, und da diese Gott selbst zum Urheber hat, eine gottgewollte Einrichtung. Seine Bildung ist darum der Willkür der Menschen entzogen. Weil diese, ohne in staatlicher Gemeinschaft verbunden zu sein, kein menschenwürdiges Dasein führen können, zumal ihre Pflichten als sittliche Wesen nicht zu erfüllen vermögen, erscheint der Staat selbst als eine sittliche Forderung, als „ein in die sittliche Ordnung eingeschlossener Menschheitszweck"[4].

Ganz im Sinne des Aquinaten sind die trefflichen Bemerkungen, die Julius Kautz[5] über Ursprung und Bedeutung des Staates macht. Nach ihm ist „der Staat nicht etwas Konventionelles, nichts Gemachtes oder Beliebiges, sondern ein ursprüngliches, fortschrittfähiges, sittliches Werk der vernünf-

---

[1] *Comm. in Pol.* I, 1 „propter quod". Arist. *Pol.* I, 2, p. 1252 b 27 ff.: *ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἡ δὴ πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι· τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων.*

[2] *Comm. in Pol.* I, 1 „et prius itaque". Arist. *Pol.* I, 2, p. 1253 a 20 ff.

[3] „Ohne die Ideen-Mitteilung würde ja die Erkenntnis auf dem niedrigsten Niveau zurückgehalten, gäbe es keine Wissenschaft; denn nur wo der Geist sich mit dem Geiste berührt und vereinigt, wo die gewonnene Wahrheit mit der Überlieferung sich fortpflanzt und neuer Forschung zum Ausgangspunkt dient, kann die Wissenschaft bestehen und gedeihen. Man beseitige die sozialen Beziehungen der Menschen zueinander, und mit der Wissenschaft wird auch die Kunst zu Grabe getragen. Nur durch die Vereinigung der Intelligenz und der Kraft endlich können die Menschen der Welt, der äußeren Natur gegenüber jene Stellung erringen und bewahren, die des Menschen Ehre erfordert, aber nicht minder ein unabweisbares Bedürfnis seiner Natur und seine von Gott gesetzte Bestimmung erheischt." Heinr. Pesch, *Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung*, Erster Teil: I. *Der christliche Staatsbegriff*, Freiburg i. B. [2] 1898, 44.

[4] Nähere Ausführungen über den reichen Inhalt des Begriffs der sittlichen Lebensführung s. § 2.

[5] *Comm. in Eth. Nic.* I, 1 (erster Abschnitt).

[6] [Civitas] est enim primitus facta gratia vivendi, ut scilicet homines sufficienter invenirent, unde vivere possent; sed ex eius esse provenit, quod homines non solum vivant, sed quod bene vivant, inquantum per leges civitatis ordinatur vita hominum ad virtutes. *Comm. in Pol.* I, 1. Vgl. das Aristoteles-Zitat S. 14 Anm. 1. Ad hoc enim homines congregantur, ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens. Bona autem vita est secundum virtutem. Virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis. *De reg. princ.* I, 14. Vgl. § 2.

[1] *Comm. in Pol.* I, 1 „quae autem". *Arist. Pol.* I, 2, p. 1252 b 29; vgl. S. 14 Anm. 1 das Arist.-Zitat. Auch nach Plato entsteht der Staat, weil die Einzelnen zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse sich nicht genügen (*Rep.* II, 11, p. 369 B ff. Zur Erklärung dieser Stelle siehe Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* Leipzig 1889, [4] II, 1, 892 f.); sein eigentlicher Zweck aber ist das tugendhafte Leben der Bürger (z. B. *Leg.* I, 6, p. 631 A; IV, 2, p. 705 D, p. 707 D; c. 3, p. 708 D etc.; vgl. auch *Rep.* VI, 13, p. 500 D).

[2] *S. theol.* II, 1 q. 94 a. 2 corp.

[3] Vgl. S. 7, auch Anm. 2.

[4] v. Hertling, *Recht, Staat und Gesellschaft,* 71.

[5] *Die Nationalökonomik als Wissenschaft,* I. Teil: *Theorie und Geschichte der Nationalökonomie,* Wien 1858, 265, bei Pesch, *Der christliche Staatsbegriff,* 116.

tigen Menschennatur. Er steht nicht da als eine Zwangsanstalt für die Zwecke, Triebe und Strebungen der Menschen, oder als ein Hemmschuh für die individuelle und soziale Freiheitsentwicklung, sondern als eine Hilfsmacht für die Entfaltung alles Vernünftigen, für die Verwirklichung alles Guten, Schönen, Wahren, Nützlichen, alles echt Menschlichen. Der Staat ist kein Mechanismus, sondern ein Organismus, dessen lebendes und beseelendes Element das ethisch-vernünftige Menschenwesen bildet, und der sich nach den Gesetzen der sittlichen und sozialen Weltordnung bewegt."

Bei dieser eminenten Bedeutung des Staates nennt Thomas ihn mit Recht das vorzüglichste Werk des menschlichen Geistes[1]. Mit Aristoteles preist er den ersten Staatenbegründer als den, der der Menschheit die höchsten sittlichen Güter geschenkt[2].

Für ein wie unbedingtes Erfordernis der menschlichen Natur Thomas den Staat hält, eine wie hohe Bedeutung er ihm beimißt, und wie weit er davon entfernt ist, seinen Ursprung auf die Sünde zurückzuführen, beweist seine Lehre, daß auch im Stande der Unschuld die Menschen in staatlicher Gemeinschaft gelebt haben würden[3]. Freilich würde sich dieser Staat von dem jetzigen dadurch unterschieden haben, daß er zur Durchführung seiner Aufgabe keiner Strafgesetze bedurft hätte[4].

Der Staat ist keine vorübergehende Einrichtung. Weil der Zweck, um dessentwillen die natürlich-sittliche Ordnung ihn fordert, — das Gemeinwohl nach seinem ganzen reichen Inhalt —

---

[1] *Prolog. in Comment. in Pol.*

[2] *Comm. in Pol.* I, 1 (letzter Abschnitt). *Arist. Pol.* I, 2, p. 1253 a 30 ff.: *ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος. ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθὲν βέλτιστον τῶν ζῴων ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω καὶ χωρισθὲν νόμου καὶ δίκης χείριστον πάντων. χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὅπλα· ὁ δ' ἄνθρωπος ὅπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τἀναντία ἔστι χρῆσθαι μάλιστα. διὸ ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς, καὶ πρὸς ἀφροδίσια καὶ ἐδωδὴν χείριστον. ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν· ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις.*

[3] *S. theol.* I, q. 96 a. 4 corp.

[4] *l. c.* II, 1 q. 87 a. 7 corp. II *Sent.* d. 44 q. 1 a. 3 Sol.

ein dauernder Zweck ist, so soll auch der Staat dauernden Bestand haben[1].

Mit der Frage nach dem Ursprung des Staates ist eine andere aufs engste verknüpft, die nach dem Ursprung der staatlichen Gewalt. Der Doppelsinn dieses letzteren Wortes, das einmal für die Staatsgewalt als solche, d. i. die Summe der staatlichen Befugnisse, verwendet wird und dann auch den persönlichen Träger dieser Befugnisse bezeichnet, und weiterhin die Tatsache, daß die staatliche Gewalt und der Träger derselben, so wenig sie an sich identisch sind, doch in concreto auf das innigste miteinander verbunden sind, lassen allzuleicht übersehen, daß die Frage nach dem Ursprung der staatlichen Gewalt, ebenso wie die nach der Entstehung des Staates, zwei Probleme einschließt: 1. Woher stammt die staatliche Gewalt überhaupt? 2. Wie gelangt der Träger derselben in ihren Besitz? Beide Fragen müssen wohl auseinandergehalten werden.

Was zunächst die letztere angeht, so ergeben sich hier verschiedene Möglichkeiten. Der Staat konnte sich auf ganz natürliche Weise aus der Familie heraus entwickeln. Dann wurde wohl ebenso naturgemäß der Inhaber der väterlichen Gewalt nunmehr auch der Träger der staatlichen Befugnisse[2]. So die Patriarchaltheorie.

Eine andere Lösung bietet die sog. Patrimonialtheorie. Nach älteren Vertretern derselben stammt die Gewalt des Herrschers aus einem Eigentumsrechte auf Grund und Boden, auf das Staatsgebiet. Eine neuere Richtung sucht das patri-

---

[1] Bonum autem commune constat ex multis; et ideo oportet, quod lex ad multa respiciat et secundum personas et secundum negotia et secundum tempora. Constituitur enim communitas civitatis ex multis personis, et eius bonum per multiplices actiones procuratur; nec ad hoc instituitur, quod aliquo tempore modico duret, sed quod omni tempore perseveret per civium successionem. *S. theol.* II, 1 q. 96 a. 1 corp. Thomas verweist auf Augustinus, *De civ. Dei* XXII, 6, der an dieser Stelle aber lediglich Cicero sprechen läßt. Vgl. auch noch *De reg. princ.* I, 15. *Comm. in Eth. Nic.* VIII, 9 „communicationes autem". *Arist. Eth.* VIII, 11, p. 1160 a 11 f.

[2] Vgl. dazu auch Plato, *Leg.* III, 3, p. 680 E.

moniale Prinzip nicht im Eigentum des Herrschers am Territorium, sondern im Eigentum an der höchsten Staatsgewalt[1].

Nach der Vertragstheorie wird die öffentliche Gewalt, die zunächst beim Volke ruht, von diesem auf den Herrscher übertragen.

Indes kann keine dieser Theorien den Anspruch auf alleinige Geltung erheben. Sie alle stellen nur ebensoviele Möglichkeiten dar, wie der Träger der staatlichen Gewalt in den Besitz derselben gelangen konnte; und dazu nicht einmal die einzigen.

Ein Staat konnte auch durch einen Eroberungskrieg entstehen, und das ist im Laufe der Geschichte oft der Fall gewesen. Dann war der Führer des siegreichen Heeres der geborene Herrscher[2]. Der Inhaber der öffentlichen Gewalt kann auch auf ungerechte Weise zur Herrschaft gelangt sein und doch im Laufe der Zeit durch die Macht der Verhältnisse rechtmäßiger Herrscher werden[3].

Zwei der genannten Möglichkeiten finden bei Thomas von Aquin gelegentliche Erwähnung: die Entwicklung der königlichen aus der väterlichen Gewalt[4] und die Übertragung der Regierungsgewalt durch das Volk[5].

---

[1] Vgl. dazu Gg. Jellinek, *Das Recht des modernen Staates*, Bd. I: *Allgemeine Staatslehre*, Berlin [2]1905, besonders 192 ff. Herm. Rehm, *Allgemeine Staatslehre*, Freiburg i. B. 1899, 173 f. Von demselben: *Geschichte der Staatsrechtswissenschaft*, Freiburg i. B. 1896, 233 ff.

[2] v. Hertling, *Recht, Staat und Gesellschaft*, 67.

[3] Nach Thomas, II *Sent.* d. 44 q. 2 a. 2 Sol. kann der Usurpator nur dann rechtmäßiger Herrscher werden, wenn er nachträglich die Zustimmung des Volkes oder die Bestätigung durch eine höhere Autorität erhält.

[4] *Comm. in Pol.* I, 1 „propter quod": Quia ex multiplicatione prolis constituta est vicinia, ex hoc processit, quod a principio quaelibet civitas regebatur a rege ... Quia omnis domus regitur ab aliquo antiquissimo, sicut a patrefamilias reguntur filii. Et exinde contingit, quod etiam tota vicinia, quae erat instituta ex consanguineis, regebatur propter cognationem ab aliquo, qui erat principalis in cognatione, sicut civitas regitur a rege ... Sic ergo patet, quod regimen regis super civitatem vel gentem processit a regimine antiquioris in domo vel vico. Arist. *Pol.* I, 2, p. 1252 b 20 ff.: *πᾶσα γὰρ οἰκία βασιλεύεται ὑπὸ τοῦ πρεσβυτάτου, ὥστε καὶ αἱ ἀποικίαι διὰ τὴν συγγένειαν.*

[5] *De reg. princ.* I, 6.

Tiefer indes als diese Frage geht die andere nach dem Ursprung der staatlichen Gewalt als solcher. Denn auf welche von den genannten Titeln ein Herrscher seine Regierungsgewalt auch stützen mag, in keinem derselben hat diese ihren letzten Grund und ihr eigentliches Fundament. Dieses liegt vielmehr, wie das des Staates überhaupt, in der sittlichen Ordnung; denn die öffentliche Gewalt ist unmittelbar mit dem Staate gegeben. Ein bloßes Zusammenwohnen und Zusammenarbeiten zahlreicher Familien ohne eine öffentliche Autorität, zu der ihre Glieder insgesamt hingeordnet sind, wäre kein Staat. Wo aber ein Staat geworden ist, da sind notwendig zugleich alle jene Befugnisse vorhanden, die die Staatsgewalt ausmachen. Diese ist also ein konstitutives Element des Staates und somit, da der Staat eine Forderung der natürlich-sittlichen Ordnung ist, gleichfalls von ihr gefordert.

Wir führten dieses Argument aus wegen der prinzipiellen Bedeutung seiner Gedanken. Thomas hat sie in dieser scharfen Ausprägung nicht. Aber auch er weist in eingehender Untersuchung das Vorhandensein einer höchsten Autorität im Staate als unbedingte Forderung der natürlich-sittlichen Ordnung nach.

Alles, was auf ein Ziel hingeordnet ist, so führt er aus[1], und verschiedene Wege des Vorgehens zuläßt, muß einer Leitung unterstehen, damit es auf geradem Wege zu dem vorgesteckten Ziele gelange, wie ja auch das Schiff, das dem Ansturm verschieden gerichteter Winde ausgesetzt ist, den erstrebten Hafen nur durch sorgfältige Leitung erreichen kann. Nun ist das ganze Leben und Wirken des Menschen hingeordnet auf ein Ziel, da er mit Vernunft wirkt, diese aber offenbar zweckmäßig handelt. Die Menschen können aber auf verschiedene Weise nach dem vorgesteckten Ziele streben, wie ja tatsächlich die Verschiedenheit der menschlichen Bestrebungen und Unternehmungen zeigt. Und somit bedürfen auch die Menschen eines Leiters zum Ziele hin. Lebte der Mensch allein, so wäre ihm das von Natur eingegebene Licht der Vernunft ein genügender

---

[1] *De reg. princ.* I, 1.

Leiter, er wäre sein eigener König, und nur Gott stände über ihm. Der Mensch ist jedoch von Natur hingeordnet auf das Leben in der Gesellschaft. Damit ist dann aber auch die Notwendigkeit einer Leitung gegeben, die die vielfach auseinander strebenden Interessen der Einzelnen hinlenkt auf das gemeinsame Beste, eine Tätigkeit, ohne die der Bestand einer Gesellschaft nicht möglich wäre[1], geradeso, wie der Körper des Menschen und eines jeden Lebewesens sich auflösen müßte, wenn es nicht eine gemeinsame leitende Kraft im Körper gäbe, die auf das gemeinsame Wohl aller Glieder gerichtet ist. ‚Wo kein Herrscher ist, da zerstreut sich das Volk‘[2].

Da das Gemeinwohl, um dessentwillen die Obrigkeit gefordert wird, ein sittliches Ziel ist, und da weiterhin der Staat, der in der Sorge für das Gemeinwohl seinen gottgewollten Zweck hat, ohne Obrigkeit nicht bestehen kann, so ist diese selbst eine Forderung der sittlichen Ordnung.

Thomas zeigt, daß die Forderung einer staatlichen Autorität eine Forderung der Vernunft ist und nichts anderes als ein spezieller Fall eines in der ganzen Natur herrschenden Gesetzes, nach dem für jede Vielheit ein leitendes Prinzip verlangt wird. Zwischen dem Eigenen und dem Gemeinsamen, so ist der Gedankengang des Aquinaten[3], besteht ein charakteristischer Unterschied. Das Eigene bewirkt eine Trennung, das Gemeinsame eine Vereinigung. Da es für das Verschiedene aber verschiedene Ursachen geben muß, so muß es außer dem den Einzelnen zu seinem eigenen Wohle hinführenden Prinzip ein solches geben, das zum Gemeinwohl hinleitet. Daher finden wir in jeder auf eine Einheit hingeordneten Vielheit ein leitendes Prinzip. In der Welt der Körper leitet der oberste, der himmlische Körper die übrigen nach der Ordnung der göttlichen Vorsehung. Alle Körper insgesamt leitet die vernünftige Kreatur. Was den Menschen selbst angeht, so leitet die Seele den Leib. In der Seele wieder herrscht die Vernunft über den irascibilen und concupiscibilen Teil. Und endlich unter den Gliedern des Leibes ist eines, das die anderen bewegt, das Herz oder das

[1] *S. theol.* I q. 96 a. 4 corp. [2] *Proverb.* 11, 14.
[3] *De reg. princ.* I, 1.

Haupt. So muß es in jeder Vielheit, also auch in der zum Staate verbundenen Menge, einen Leiter geben.

Als eine sittliche Forderung erweist sich die Obrigkeit ferner durch die Notwendigkeit der Schaffung eines positiven Rechts. Wie die obersten Prinzipien der spekulativen Vernunft wirkliche Wahrheiten, Regeln für das Denken darstellen, so sind auch die obersten Prinzipien der praktischen Vernunft wirkliche Normen, geltende Gesetze für das Handeln[1]. Aber diese Normen sind, soweit sie zum Naturrecht gezählt werden können, doch mehr oder weniger allgemeiner Natur. Denn die menschliche Vernunft kann nicht teilnehmen am ganzen Naturgesetz, sondern nur auf ihre Weise, also unvollkommen. Wie daher in der spekulativen Vernunft durch natürliche Teilnahme an der göttlichen Weisheit in uns die Kenntnis gewisser allgemeiner Prinzipien ist, nicht aber die eigentliche Erkenntnis jeglicher Wahrheit, wie sie in der göttlichen Weisheit enthalten ist, so sind auch in der praktischen Vernunft kraft ihrer Teilnahme am ewigen Gesetz gewisse allgemeine Prinzipien, nicht aber auch besondere Vorschriften für den einzelnen Fall[2]. Darum vermag das Naturrecht wohl Direktiven zu geben für das gesellschaftliche Leben und es auch etwa noch in seinen Grundzügen zu ordnen; für eine genauere Regelung des Rechtslebens dagegen reicht es nicht aus[3]. Es bedarf einer schärferen Fixierung und einer Ergänzung durch partikuläre Vorschriften[4].

Diese Erweiterung des Naturrechts ist aber nicht Sache des einzelnen Menschen. Denn die Lösung dieser Aufgabe ist nicht ohne besondere Schwierigkeiten. Freilich läßt sich manches durch Anwendung der allgemeinsten und ersten Prinzipien mit nur geringer Überlegung als gut oder ver-

[1] *S. theol.* II, 1 q. 90 a. 1 ad 2. [2] *l. c.* q. 91 a. 3 ad 1.
[3] Utrumque autem horum [scil. ordinatio hominum ad invicem et ad Deum] in communi quidem pertinet ad dictamen legis naturae, ad quod referuntur moralia praecepta; sed oportet, quod determinetur utrumque per legem divinam vel humanam, quia principia naturaliter nota sunt communia tam in speculativis quam in activis. *S. theol.* II, 1 q. 99 a. 4 corp.
[4] *l. c.* q. 91 a. 3 ad 1.

werflich erkennen. So ist jedem ohne weiteres klar, daß er nicht stehlen, nicht töten darf. Anderes aber erfordert zu seiner richtigen Beurteilung einer scharfen Überlegung. Zu einer solchen aber ist nicht jedermann befähigt, sondern nur der Weise, ebenso wie nicht jeder, sondern nur der „Philosoph" die ins einzelne gehenden Schlußfolgerungen in den spekulativen Wissenschaften einzusehen vermag[1]. Und doch ist es auf dem Gebiete der spekulativen Vernunft noch verhältnismäßig leicht, aus den allgemeinen Wahrheiten die rechten Schlußfolgerungen abzuleiten. Denn hier handelt es sich um strenge Denknotwendigkeiten, die sich nicht anders verhalten können. Als Beispiel erwähnt Thomas den mathematischen Satz: Die Summe der Dreieckswinkel ist gleich 2 R. Die praktische Vernunft aber hat es mit dem Kontingenten zu tun, bei dem mit vielen Umständen zu rechnen ist[2], bei dem die strenge Rechtslogik allein nicht entscheidet, sondern Nützlichkeitserwägungen eine große Rolle spielen[3]. All das erschwert aber die rechte Entscheidung für den Einzelnen ganz bedeutend, ja, macht sie für viele geradezu unmöglich. Hier ergibt sich die Notwendigkeit einer staatlichen Autorität, die ein positives Recht schafft[4], das zum Naturrecht hinzukommt, seine Forderungen anwendend auf die besonderen, oft so verschieden gearteten Verhältnisse, sie ergänzend durch partikuläre Gesetze[5], klärend, wo die Kenntnis der naturgesetzlichen Vorschriften infolge schlechter Gewohnheiten oder Leidenschaften oder verderbter Anlagen oder verkehrter Ansichten verloren gegangen ist[6], auswählend mit Rücksicht auf das Gemeinbeste, wo das Naturgesetz zwischen verschiedenen Möglichkeiten keine bestimmte Entscheidung trifft, und damit eine einheitliche Regelung des gesellschaftlichen Lebens, eine Rechtsordnung begründend. Ohne diese gesetzgebende und leitende Tätigkeit der staatlichen Autorität wäre jegliche Ordnung

[1] *S. theol.* II, 1 q. 100 a. 1 corp. [2] *l. c.* q. 94 a. 4 corp.
[3] *l. c.* q. 97 a. 1 corp. und ad 3; q. 94 a. 3 corp.; a. 5 ad 3.
[4] Vgl. Arist. *Pol.* I, 2, p. 1253 a 37 f.: *ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν· ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις.*
[5] *S. theol.* II, 1 q. 91 a. 3 ad 1.
[6] *l. c.* q. 94 a. 4 corp.; a. 6 corp.

unmöglich und damit der Bestand des Staates in Frage gestellt[1]. Da dieser aber von der sittlichen Ordnung gefordert wird, so auch die zu seinem Bestande unerläßliche Voraussetzung, die staatliche Autorität

Hinzu kommt ein weiteres. Selbst den unmöglichen Fall gesetzt, alle Glieder des Gemeinwesens vermöchten mit unzweifelhafter Sicherheit und in übereinstimmender Weise die oben erwähnte Aufgabe zu lösen, so wäre noch keine Gewähr gegeben, daß auch alle den guten Willen haben, das als recht Erkannte zu tun. Hier ergibt sich wiederum die sittliche Notwendigkeit einer Obrigkeit, die durch den Erlaß zwingender Normen die Ausübung des Guten durchzusetzen vermag[2].

In Ansehung der sittlichen Fundamentierung der staatlichen Autorität ist es durchaus folgerecht, wenn der Aquinate sie auf göttliche Einsetzung zurückführt[3]. Die Gewalt, als solche betrachtet, kann ihren Ursprung nur in Gott haben, sagt Thomas[4] und bringt auch damit seine ethische Auffassung der obrigkeitlichen Gewalt, die ihm mehr ist als bloße Macht, zum Ausdruck. Er verweist aber auch auf mehrere Stellen der Hl. Schrift, in denen der göttliche Ursprung der staatlichen Autorität ausgesprochen ist[5].

Thomas denkt natürlich nicht an eine göttliche Einsetzung der obrigkeitlichen Gewalt im Sinne einer unmittelbaren per-

[1] *S. c. gent.* III, 85. [2] II *Sent.* d. 44 q. 1 a. 3 obi. 4.
[3] ... ordo potestatis divinitus concessus ... *S. theol.* II, 1 q. 96 a. 4 ad 3. — ... [potestas] divinitus instituta ... *l. c.* II, 2 q. 69 a. 4 sed c.; q. 108 a. 1 ad 1. — Quicquid .. communiter de Deo et creaturis dicitur, a Deo in creaturas derivatur ... Potestas autem de Deo et de hominibus dicitur ... Unde consequens est, quod omnis humana potestas sit a Deo. *Comm. in epist. ad Rom.* 13, 1. — *De reg. Iud., Sexto.*
[4] *Comm. in epist. ad Rom.* 13, 1.
[5] *Dan.* 4, 14: In sententia vigilum decretum est et sermo sanctorum et petitio, donec cognoscant viventes, quoniam dominatur Excelsus in regio hominum, et cuicumque voluerit, dabit illud, et humillimum hominem constituet super eum. *Proverb.* 8, 15: per me reges regnant, et legum conditores iusto decernunt. *Joh.* 19, 11: Non haberes potestatem adversum me ullam, nisi tibi datum esset desuper. *Rom.* 13, 1: non est enim potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Siehe *Comm. in epist. ad Rom.* 13, 1.

sönlichen Tat Gottes; vielmehr ist ihm die tatsächliche Einführung der Herrschaft positiv menschlichen Rechtes[1]. Ihre Zurückführung auf Gott bedeutet ihre Begründung im ewigen Gesetz[2], also in der natürlich-sittlichen Ordnung.

Noch viel weniger führt Thomas auf ein solches göttliches Eingreifen die Einsetzung der jeweiligen Obrigkeit zurück. Eine Ausnahme bildet das alttestamentliche Gesetz[3], das eine direkte Berufung durch Gott vorsah[4].

Noch eine sehr interessante Frage erörtert Thomas: Ist auch in concreto jede obrigkeitliche Gewalt von Gott? Bei der Beantwortung dieser Frage[5] unterscheidet der Aquinate Form, Ursprung und Ausübung dieser Gewalt. Die Form besteht darin, daß Herrscher und Beherrschte vorhanden sind. Da nun diese Form unbedingt gut und bei jeder Obrigkeit vorhanden ist, und andererseits das Urteil über eine Sache schlechthin sich ergibt aus der Betrachtung ihrer Form, so ist, schlechthin genommen, jede Obrigkeit von Gott. Hinsichtlich ihres Ursprungs aber oder ihrer Ausübung oder auch in bezug auf beides kann eine Herrschaft Mängel aufweisen: Die Person des Herrschers könnte unwürdig sein; die Herrschaft selbst könnte auf simonistische, gewaltsame oder sonstwie unrechtmäßige Weise erworben sein, und sie könnte in Tyrannei ausarten. Solche Mängel haben ihre Ursache natürlich nicht in Gott, und insofern könnte man von solchen Regierungen sagen, daß sie nicht von Gott seien. Jeder rechtmäßige Erwerb der Herrschaft dagegen ist ein gottgewollter und darum jede rechtmäßige Herrschaft von Gott[6].

Daß die obrigkeitliche Gewalt für Thomas im Wesen des menschlichen Gemeinlebens und damit in der gottgewollten Ordnung begründet ist, geht auch daraus hervor, daß es nach ihm selbst im paradiesischen Leben eine leitende Gewalt

[1] Dominium et praelatio introducta sunt ex iure humano. *S. theol.* II, 2 q. 10 a. 10 corp.

[2] Vgl. *l. c.* II, 1 q. 93 a. 3 ad 2, woraus diese Gleichstellung sich ergibt.

[3] *Deut.* 17, 15: Eum constitues [regem], quem Dominus Deus tuus elegerit.

[4] *S. theol.* II, 1 q. 105 a. 1 obi. 1 u. 2, ad 1 und ad 2.

[5] II *Sent.* d. 44 q. 1 a. 2 Sol.; *l. c.* q. 2 a. 2 Sol. *Comm. in epist. ad Rom.* 13, 1.

[6] *In ep. ad Rom.* 13, 1.

gegeben haben würde[1], und zwar aus einem doppelten Grunde[2]: Zunächst weil die Menschen wegen ihrer sozialen Naturanlage auch im Stande der Unschuld in Gemeinschaft gelebt haben würden, eine solche aber ohne den Unterschied von Leitenden und Geleiteten, ohne höchste Autorität, die für die Aufrechterhaltung der Ordnung und überhaupt für das Gemeinwohl sorgt, schlechthin unmöglich ist. Sodann weil man es als ungeziemend würde bezeichnen müssen, wenn jemand an Wissen und Gerechtigkeit anderen überlegen gewesen wäre, diese Vorzüge aber nicht zum Nutzen anderer verwertet hätte.

Aber es besteht doch ein bedeutender Unterschied zwischen der Obrigkeit, wie sie im Paradiese gewesen wäre, und der Obrigkeit, wie sie nach dem Sündenfalle ist[3]. Im Stande der unversehrten Natur wäre eine tyrannische Regierung, die, anstatt für das Wohl des Volkes zu sorgen, ihrem Eigenwillen gedient und die Untergebenen bedrückt hätte, nicht möglich gewesen. Dann wäre auch die Aufgabe des paradiesischen Herrschers eine beschränktere gewesen. Sie hätte sich erschöpft in der Leitung der Untergebenen. Eine Verteidigung des Volkes gegen feindliche Angriffe, sowie die Erteilung von Strafen und die zwangsweise Durchführung der Gesetze hätte sich erübrigt.

§ 2.
Die Aufgaben des Staates als sittliche Zwecke.

Die Frage nach dem Staatszweck hat in der Geschichte der Staatsphilosophie eine sehr verschiedene Beantwortung gefunden.

Als Selbstzweck erscheint der Staat im klassischen Altertum. Die Bürger sind um des Staates willen da und haben all ihre Kraft in seinen Dienst zu stellen. Für die antike Auffassung geht das Leben des Menschen vollständig im staatlichen

[1] Auch bei den Engelchören herrscht Unterordnung. *S. theol.* I q. 96 a. 4 sed c.

[2] *l. c.* I q. 96 a. 4 corp.; q. 92 a. 1 ad 2.

[3] II *Sent.* d. 44 q. 1 a. 3 Sol.; vgl. *S. theol.* I q. 96 a. 4.

Leben auf[1]. Der Staat hat darum alle Verhältnisse des menschlichen Lebens zu regeln. Eine der staatlichen Gewalt entrückte Sphäre persönlicher Freiheit gibt es nicht, weder praktisch noch auch prinzipiell[2]. Der antike Staat ist somit Wohlfahrtsstaat, aber in einer ganz extremen und übertriebenen Art.

Das Christentum mit seiner scharfen Betonung der sittlichen Menschenwürde hat diese Staatsauffassung überwunden. Der Staat ist nicht mehr Selbstzweck, sondern um des Menschen willen da. Dieser geht nicht im Staate auf, sondern er hat ein höheres Ziel, zu dessen Erreichung ihm auch der Staat dienlich sein soll.

Aber beide bezeichneten Seiten des antiken Staates, der extreme Wohlfahrtsstandpunkt und die Überspannung des Staatsgedankens überhaupt, sind im 18. und 19. Jahrhundert noch einmal aufgelebt. Der sog. „Polizei-Staat", den Wilhelm von Humboldt, Kant, Fichte u. a. bekämpfen, beschneidet wieder in unerträglicher Weise die Freiheit der Bürger. Dessen allzuweitgehende Sorge um das Wohl der Untertanen artet in ein System drückender Bevormundungsmaßregeln aus, die das Leben der Untertanen bis ins einzelne regeln wollen. — Auch der sozialistische Zukunftsstaat würde ein „Polizei-Staat" sein müssen.

Die übertriebene Bewertung des Staates findet eine Erneuerung bei Hegel, dem der Staat die höchste Verwirklichung der Sittlichkeit, der „präsente Gott" ist.

Der Übertreibung des Staatszweckes beim Polizei-Staat steht ein anderes Extrem gegenüber, die Bestimmung des Staates als bloßen Rechtsstaates. Nach dieser Theorie erschöpft sich der Staatszweck in der Sorge für die Rechtssicherheit der Bürger. Jede weitere Bemühung um deren Wohl-

[1] Vgl. z. B. Arist. *Pol.* VIII, 1, p. 1337 a 27 ff.: *ἅμα δὲ οὐδὲ χρὴ νομίζειν αὐτὸν αὐτοῦ τινα εἶναι τῶν πολιτῶν, ἀλλὰ πάντας τῆς πόλεως.*

[2] Erst bei den Stoikern und nur bei ihnen sehen wir Anfänge einer Anerkennung der individuellen Freiheit gegenüber der Staatsgewalt. K. Hildenbrand, *Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie,* Bd. I: *Das klassische Altertum,* Leipzig 1860, 507 f.

fahrt, insbesondere jedes Eingreifen auf dem Gebiete des Wirtschaftslebens, hat zu unterbleiben. Dem freien Spiel der Kräfte dürfen keinerlei Schranken gesetzt werden (der Staat der Physiokraten, Manchestertum).

Zwischen beiden Extremen hält die Mitte eine Auffassung, die dem Staate sowohl eine Rechtsschutz-, wie eine Wohlfahrts-Aufgabe zuweist, ohne indes das Übertriebene, das jenen beiden Theorien eignet, zu teilen. Diese Auffassung hat — neben der Rechtsstaats-Theorie, die vom ökonomischen Liberalismus vertreten wird —, heute eine weite Verbreitung unter den Staatsphilosophen, Staatsrechtslehrern und Politikern gefunden. Im Mittelalter war sie die allgemeine Ansicht.

Es legt sich die Frage nahe: Lassen sich die Aufgaben des Staates überhaupt in allgemeingültiger Weise bestimmen? Sind sie nicht mit dem Wechsel der Verhältnisse selbst einem steten Wechsel unterworfen? Sieht sich der Staat nicht tatsächlich stets vor neue Aufgaben gestellt und wird deren Umfang mit der fortschreitenden Kultur nicht ständig erweitert?

Gewiß können die Staatszwecke nicht etwas absolut Starres sein. Der Staat steht im Dienste der Menschen und muß darum deren wechselnden Bedürfnissen Rechnung tragen. Aber diese Bedürfnisse, mögen sie im einzelnen noch so sehr wechseln, bewegen sich doch stets in ganz bestimmten Richtungen und lassen sich darum unter allgemeine Gesichtspunkte zusammenfassen[1]. Als solche Bedürfnisse umfassender Art, auf deren Befriedigung die Sorge des Staates gerichtet ist, und, wie wir meinen, naturgemäß gerichtet sein muß, lassen sich zwei herausstellen: Das Bedürfnis nach Rechtssicherheit und das darüber hinausgehende nach Glück und Wohlfahrt.

[1] Aristoteles (*Pol.* VII, 8, p. 1328 b 2 ff.) zählt sechs dauernde Aufgaben eines jeden Staates auf: Sorge für den nötigen Unterhalt, Pflege der Künste und Handwerke — denn zum Leben bedarf man vieler Werkzeuge —, Beschaffung der Waffen — sie sind nötig zur Bezwingung aufständischer Untertanen und ungerecht angreifender Feinde —, Sorge für einen gewissen finanziellen Wohlstand, nicht an letzter Stelle Sorge für den Gottesdienst, endlich Bestellung von Behörden zur Entscheidung über das allen Zuträgliche und über Rechtsstreitigkeiten der Bürger.

Diese beiden Staatszwecke sind, weil in der Natur des Staates wurzelnd, ihrer Idee nach bleibend; was sich ändert, ist nur die Art und Weise ihrer Verwirklichung. Aber selbst hier gibt es viel Bleibendes.

Welche Aufgabe weist nun Thomas von Aquin dem Staate zu? Der Staat hat nach Thomas seinen Ursprung in der sittlichen Ordnung, dann aber muß er bei der strengen Konsequenz der thomistischen Weltanschauung in ihr auch sein Ziel, seinen Zweck haben.

Worin besteht dieser Zweck?

Das eigentliche Ziel der menschlichen Gesellschaft ist, wie das des einzelnen Menschen — denn das Ziel beider muß dasselbe sein[1] — die Erreichung der ewigen Bestimmung: die ewige Seligkeit, die Anschauung Gottes[2]. Der Staat hat freilich nicht die direkte Aufgabe, zum letzten Ziel hinzuführen[3]. Denn dazu müßte er auch über die inneren Akte der Menschen gebieten können, was er nicht vermag[4]; sodann kann das ewige Ziel durch menschliche Tugend allein überhaupt nicht erreicht werden, sondern nur mit Gottes Gnade. Darum ist die direkte Hinordnung der Menschen auf ihr ewiges Ziel Sache Gottes und seiner Stellvertreterin auf Erden, der Kirche[5]. Aber der Staat muß doch auch, da das irdische Leben der Menschen, das er zu leiten hat, auf das ewige Leben hingeordnet ist, zu seinem Teil an der Erreichung desselben mitwirken. Seine Aufgabe bestimmt Thomas dahin, daß er für eine gute Lebensführung der Untertanen zu sorgen hat, die ihnen die Erlangung ihres ewigen Zieles ermöglicht[6].

---

[1] Auch nach Aristoteles (*Pol.* VII, 2, p. 1324 a 5 ff.) ist das Ziel, nämlich das wahre Glück, des Einzelnen und des Staates dasselbe.

[2] *De reg. princ.* I, 14. [3] *l. c.* I, 14. 15.

[4] *S. theol.* II, 1 q. 98 a. 1 corp.; *l. c.* q. 100 a. 9 corp.; III *Sent.* d. 33 q. 2 a. 4 Sol. 3. [5] *De reg. princ.* I, 14.

[6] *De reg. princ.* I, 15. -- Auch nach seinem Vorbild Aristoteles liegt der letzte Zweck des Staates in der Glückseligkeit der Bürger (vgl. z. B. *Pol.* III, 9, p. 1280 b 39: *τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν*). Die Glückseligkeit wird erreicht durch die Übung der Tugend (z. B. *Eth. Nic.* I, 6, p. 1098 a 16 f.). Zu ihr muß also der Staat seine Untertanen erziehen (z. B. *Eth. Nic.* I, 13, p. 1102 a 7 ff.; II, 1, p. 1103 b 3 ff.). Darin freilich geht Thomas über Aristoteles hinaus, daß er über die irdische Glückseligkeit des Menschen hinausweist. Durch diese Beziehung auf die jenseitige Welt rückt er dem Idealisten Plato sehr nahe. Auch für diesen hat der Staat die Aufgabe, vorzubereiten für das höhere Leben der von den Fesseln des Körpers befreiten Seele. Vgl. Zeller, *a. a. O.*[3] II, 2, 686.

So sehr es Thomas mit dieser Hinordnung der staatlichen Tätigkeit auf das ewige Ziel ernst ist, so weit ist er doch entfernt, nähere Ziele des Staates zu leugnen, oder ihnen jede selbständige Bedeutung abzusprechen. Eine solche Auffassung konnte schon seine enge Anlehnung an Aristoteles nicht aufkommen lassen. An vielen Stellen seiner Schriften, wo er über Staatszwecke spricht, bleibt deren Beziehung zum ewigen Ziel ganz außer Betracht[1].

Thomas untersucht, welche einzelnen Aufgaben die Sorge des Staates um die gute Lebensführung der Untertanen umfassen müsse. Die Ausführungen, die er da gibt, enthalten ein vollständiges Programm der Staatszwecke[2]. Der Herrscher muß

1. in der ihm untergebenen Gemeinschaft eine gute Lebensführung einrichten,
2. diese zu erhalten und
3. sie nach Möglichkeit zu vervollkommnen suchen.

Von diesen drei Aufgaben handelt Thomas dann im einzelnen.

Zur Einrichtung der guten Lebensführung ist wiederum ein Dreifaches erforderlich[3]:

a) Die Einheit des Friedens in der Gemeinschaft muß sichergestellt werden.

b) Es muß für eine ausreichende Menge materieller Güter gesorgt sein.

c) Die Bürger sind zum tugendgemäßen Handeln anzuleiten.

Der Friede ist das Hauptgut einer Gemeinschaft[4]. Er bedeutet für den Staat, was die Gesundheit für den Leib bedeutet[5]. Darum ist die Sorge für die Aufrechterhaltung des

---

[1] *S. theol.* II, 1 q. 98 a. 1 corp.; *l. c.* q. 95 a. 4 corp.; etc.

[2] *De reg. princ.* I, 15.

[3] *l. c.* [4] *l. c.* I, 5.

[5] *Comm. in Eth. Nic.* III, 8: [pax] se habet ad civitatem sicut sanitas ad corpus hominis, quae consistit in convenientia humorum, ut pax in convenientia voluntatum.

Friedens die erste Aufgabe des Staates[1]. In je höherem Maße es einem Herrscher gelingt, diese Aufgabe zu erfüllen, um so segensreicher ist seine Herrschaft[2]. Dieses Ziel wird erreicht durch die Pflege der Gerechtigkeit. Ohne Beobachtung der Gerechtigkeit wäre kein Friede in einer Gemeinschaft möglich[3]. „Entferne die Gerechtigkeit, und was sind die Königreiche anderes als große Räuberhöhlen?“[4] Ja, ohne Gerechtigkeit kann keine Gesellschaft bestehen[5]. Sie ist das Fundament des Staates, wie sie auch die Stütze des Thrones ist[6].

Somit ergibt sich klar ein Rechtszweck des Staates.

Zur Verwirklichung dieses Zweckes muß der Staat zunächst der Gesetzgebung seine Sorge zuwenden. Ohne ein gediegenes positives Recht ist kein geregelter Verkehr der Bürger untereinander[7] und damit kein Friede möglich.

Die Schaffung eines positiven Rechts ist aber auch notwendig zur Rechtspflege. Sie ist die unbedingte Voraussetzung für eine sichere Rechtsprechung.

Thomas untersucht die Frage, ob es nicht besser wäre, die Rechtspflege restlos in die Hände des Richters zu legen, als positive Gesetze aufzustellen, nach denen jener Recht sprechen muß. Seine Antwort fällt verneinend aus. Nur das, was nicht festgelegt werden kann[8], will er der freien Entscheidung des Richters überlassen wissen, und zwar aus einem dreifachen Grunde[9]. Zunächst, so führt er aus, ist es verhältnismäßig leichter, die nötige, relativ doch immerhin geringe Anzahl

[1] Bonum autem et salus consociatae multitudinis est, ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax; qua remota sociali vitae perit utilitas, quinimmo multitudo dissentiens sibi ipsi fit onerosa. Hoc igitur est, ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret. *De reg. princ.* I, 2. — *S. c. gent.* IV, 76; III, 115.

[2] *De reg. princ.* I, 2. [3] *Comm. in Eth. Nic*, IX, 6 (letzter Abschnitt). Arist. *Eth.* IX, 6, p. 1167 b 14 ff.

[4] Augustinus, *De civ. Dei* IV, 4; zitiert in *S. theol.* II, 2 q. 104 a. 6 obi. 3.

[5] *De verit.* q. 12 a. 3 obi. 11; *S. c. gent.* III, 129.

[6] *Proverb.* 16, 12: Abominabiles regi, qui agunt impie, quoniam iustitia firmatur solium. Siehe *Comm. in ep. ad Rom.* 13, 1. [7] Vgl. S. 22.

[8] *S. theol.* II, 1 q. 95 a. 1 ad 3. Vgl. Arist. *Pol.* III, 15, p. 1286 a 24 ff.; c. 16, p. 1287 b 15 ff. [9] *S. theol. l. c.* ad 2.

weiser Männer zu finden, die auf Grund der naturrechtlichen Prinzipien und nach Abwägung der rechtlichen Verhältnisse die positiven Normen für die Rechtsprechung aufzustellen vermögen. Dagegen jeden einzelnen Richter vor die Aufgabe stellen, sich die Normen für seinen Urteilsspruch selbst zu bilden, hieße eine unmögliche Forderung erheben. Dann können auch die Gesetzgeber die zu erlassenden Gesetze längere Zeit überlegen. Sie können die verschiedenen möglichen Fälle in Erwägung ziehen und auf Grund dieser Untersuchungen festlegen, was geltendes Recht sein soll. Dagegen würde der lediglich nach eigenem Ermessen rechtsprechende Richter nur auf Grund eines einzelnen vorgelegten Falles zu entscheiden haben, was bedeutend schwieriger wäre. Dazu kommt endlich, daß die Gesetzgeber generell und über Zukünftiges urteilen, die Richter aber über Gegenwärtiges, und darum könnten sie in der Anwendung der Rechtsprinzipien auf den ihnen vorliegenden Fall gar zu leicht durch Zuneigung oder Abneigung beeinflußt werden[1], wodurch ihr Spruch verkehrt und das Recht gebeugt würde.

In dieser Ausübung der Gerichtsbarkeit liegt das zweite zur Erfüllung des staatlichen Rechtszweckes erforderliche Element. Der Staat muß über die Rechtssicherheit seiner Bürger wachen. Der Fürst ist eingesetzt zum Wächter der Gerechtigkeit[2]. Sie zu schützen ist seine Pflicht[3] und Ziel seiner Regierung[4]. Er muß wachen über das Geschäftsleben der Menschen, damit niemand dem anderen Unrecht tue[5]. Durch Gesetze und Verfügungen, durch Belohnungen und Strafen muß er seine Untertanen von der Ungerechtigkeit zurückhalten[6], dem Geschädigten muß er zu seinem Rechte verhelfen und den Übertreter der Rechtsordnung strafen[7].

[1] Arist. *Pol.* III, 15, p. 1286 a 18 ff.: *τῷ μὲν οὖν νόμῳ τοῦτο* [scil. *τὸ παθητικόν*] *οὐχ ὑπάρχει, ψυχὴν δ' ἀνθρωπίνην ἀνάγκη τοῦτ' ἔχειν πᾶσαν*; *l. c.* c. 16 p. 1287 a 32: *ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν.*

[2] *S. theol.* II, 2 q. 66 a. 8 corp.; *l. c.* II, 1 q. 73 a. 10 corp.; vgl. Arist. *Eth.* V, 10, p. 1134 b 1 f.: *ἔστι δ' ὁ ἄρχων φύλαξ τοῦ δικαίου, εἰ δὲ τοῦ δικαίου, καὶ τοῦ ἴσου.*

[3] *S. theol.* II, 2 q. 62 a. 7 corp. [4] *De potentia* q. 1 a. 6 ad 4.

[5] *S. theol.* II, 1 q. 104 a. 1 ad 1. *Comm. in Pol.* III, 7 „manifestum igitur“. Arist. *Pol.* III, 9, p. 1280 b 29 ff. Vgl. das Aristoteles-Zitat S. 6 Anm. 1.

[6] *De reg. princ.* I, 15. [7] *S. theol.* II, 2 q. 61 a. 4 corp.

So fordert es das Interesse der Eintracht unter den Bürgern[1]. So verlangt es aber auch die sittliche Mission der obrigkeitlichen Gewalt, denn diese ist von Gott gesetzt zur Bestrafung der Übeltäter[2].

Ein viel größeres Verbrechen als die Verletzung der Wohlfahrt eines Einzelnen ist der Aufstand, d. i. die Erhebung eines Volksteiles gegen den anderen. Denn er richtet sich direkt gegen das Gemeinwohl[3]. Darum wird sich der Rechtsschutz, den der Staat den Bürgern zu gewähren hat, vor allem auch nach dieser Seite hin erstrecken[4].

Durch Gesetzgebung und durch Rechtsprechung erfüllt der Staat seinen Rechtszweck. Er schafft Rechtssicherheit und begründet dadurch den Frieden in der Gemeinschaft.

Zugleich wird damit der Grund gelegt für das Wohl des Volkes. Die Pflege der Gerechtigkeit führt das Volk zur Wohlfahrt[5]. Mit der Eintracht einer Gemeinschaft steht und fällt ihr Wohl[6]. Die uneinige Menge wird sich selbst zur Last[7]. Wie der einzelne Mensch nur infolge der Einheit seiner Teile in ersprießlicher Weise tätig sein kann, so ist auch eine Gemeinschaft von Menschen nur in friedlichem Zustande in der Lage, etwas Rechtes zu leisten[8].

Der Friede, den die Rechtsordnung begründet, ist die Bedingung höherer Kulturarbeit[9], deren Pflege sich als Aufgabe des Staates erweisen wird.

Aber der Friede ist nicht die einzige Voraussetzung höheren Kulturstrebens. Ebenso unerläßlich ist ein gewisser materieller

[1] *S. c. gent.* III, 146.
[2] *S. theol.* II, 2 q. 69 a. 4 sed c.
[3] *S. theol.* II, 2 q. 42 a. 1 corp. und a. 2 corp.
[4] *Comm. in Eth. Nic.* VIII, 1 „videtur autem". Arist. *Eth.* VIII, 1, p. 1155 a 22 ff. In *Pol.* II, 3; *S. theol.* II, 2 q. 40 a. 1 corp.
[5] *De verit.* q. 12 a. 3 ad 11; *S. theol.* II, 2 q. 58 a. 12 corp.: Iustitia quodammodo est bonum alterius. Arist. *Eth.* V, 3, p. 1130 a 3 ff.
[6] *De reg. princ.* I, 2; *S. c. gent.* III, 146.
[7] *De reg. princ.* I, 2.
[8] *l. c.* I, 15.
[9] ... per pacem, quae per ordinationem vitae politicae statuitur et conservatur, datur hominibus facultas contemplandi veritatem. *Comm. in Eth. Nic.* X, 11.

Wohlstand des Volkes[1]. Mit der Sorge um seine Erzielung betritt der Staat bereits das Gebiet der Wohlfahrtspflege. Thomas erblickt in ihr eine Aufgabe des Staates. Wir sahen, daß nach ihm die Menschen sich vor allem deshalb zu Staaten vereinigen, um in ihnen die Befriedigung ihrer Bedürfnisse zu finden, ein Ziel, das sie, einzeln für sich lebend, nicht zu erreichen vermöchten. Danach hat der Staat also vor allem den Zweck, sich um die Befriedigung dieser Bedürfnisse zu bemühen[2]. Seine Sorge muß es sein, daß die Einzelnen das haben, was sie ihrer Lage und ihrem Stande entsprechend bedürfen[3], so daß sie ein vollkommenes leibliches Leben zu führen vermögen[4]. Durch die Fürsorge des Staates wird freilich der Einzelne keineswegs der eigenen Sorge um sein materielles Wohl enthoben, es wird ihm lediglich eine Hilfe seitens seiner Mitbürger zu teil[5]. Der Staat muß den Untertanen die Möglichkeit zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse schaffen. Das kann er, wie Thomas ausführt, auf zweifache Weise, entweder durch Pflege des Ackerbaues oder durch Förderung des Handels[6].

Thomas glaubt das erstere empfehlen zu sollen, und zwar auf Grund folgender Erwägungen: Je mehr etwas sich selbst genügt, um so größer ist sein Wert. Abhängigkeit in einem Punkte schließt eine Unvollkommenheit ein. Darum ist ein Staat, der die Lebensbedürfnisse der Untertanen durch seine Landwirtschaft selbst zu befriedigen vermag, vollkommener als ein solcher, der für die Besorgung der Lebensmittel auf andere Länder angewiesen ist. Würde diesem etwa bei einem Kriege die Zufuhr abgeschnitten, so wäre seine Existenz bedroht. Zudem schließt der Handel für das staatliche Leben

[1] *De reg. princ.* I, 15: Ad bonam autem unius hominis vitam duo requiruntur: unum principale, quod est operatio secundum virtutem (virtus enim est, qua bene vivitur); aliud vero secundarium et quasi instrumentale, scilicet corporalium bonorum sufficientia, quorum usus est necessarius ad actum virtutis.
[2] Vgl. S. 6; daselbst auch Anm. 1; siehe auch S. 14 Anm. 2.
[3] *De reg. princ.* I, 13.
[4] *Comm. in Eth. Nic.* I, 1 (erster Abschnitt).
[5] *Comm. in Eth. Nic.* *l. c.*
[6] *De reg. princ.* II, 3.

mancherlei sittliche Gefahren ein. Der unvermeidliche, dauernde Verkehr der Bürger mit fremden Händlern bleibt selten ohne nachteiligen Einfluß auf die heimischen Sitten. Die Bürger lernen andere Sitten und Gewohnheiten kennen. Durch deren Nachahmung bringen sie das gesellschaftliche Leben in Verwirrung und führen eine Verderbnis der bestehenden Sitten herbei[1]. Sind die Bürger selbst Kaufleute, so erwacht durch die Handelsgeschäfte, denen sie nachgehen, die Gewinnsucht in ihnen, und zwar eine jedes Maß überschreitende Gewinnsucht[2], und dann wird im Staate alles feil. Treu und Glauben schwinden. Man betrügt und wird betrogen. Das Gemeinwohl wird dem privaten Vorteil geopfert. Das Streben nach Tugend nimmt ein Ende. Die Kaufleute verweichlichen infolge ihrer üppigen Lebensart und der vielen Genüsse, die sich ihnen bieten, und sind dann zum Kriegsdienste untauglich. Darum ist das Handeltreiben den Kriegern durch staatliche Gesetze untersagt. Der Handel bietet endlich bei dem häufigen Zusammenkommen der Menschen mancherlei Anlaß zu Streitigkeiten und Unruhen und hat so leicht eine Störung des Friedens im Staate zur Folge[3].

---

[1] Vgl. Plato, *Leg.* IV, 1, p. 704 D. Plato will, um eine Vermischung der einheimischen mit fremden Sitten zu verhindern, den Verkehr der Bürger mit Ausländern mannigfachen Beschränkungen unterworfen wissen. Er stellt für Reisen ins Ausland und für die Aufnahme von Fremden in die Heimat bestimmte Grundsätze auf. *Leg.* XII, 5 f., p. 949 E ff.

[2] Auch Aristoteles, von dem Thomas hier beeinflußt ist, verurteilt den Handel, weil, wie die Erfahrung lehre, seine Triebfeder entweder direkt eine schrankenlose Sucht nach Vermehrung des Geldes sei, oder weil ihm das Verlangen nach einem Genußleben zu runde liege, das seinerseits wieder ein maßloses Streben nach Besitz zur Voraussetzung habe, da nur ein Übermaß an Reichtum ein Wohlleben gestatte (*Pol.* I, 9, p. 1257 b 18 ff.). Er tadelt die Handelstätigkeit als *οὐ . . κατὰ φύσιν ἀλλ' ἀπ' ἀλλήλων* (*Pol.* I, 10, p. 1258 b 1 f.). Es ist unschwer zu erkennen, daß Aristoteles' und Thomas' ablehnende Stellungnahme zum Handel in einer Linie liegt mit ihrer Verurteilung des Zinsnehmens (vgl. Arist. *Pol.* I, 10, p 1258 a 38 ff. *S. theol.* II, 2 q. 77 a. 4 corp.: [negotiatio] deservit cupiditati lucri). Auch Plato (*Leg.* XI, 4, p. 918 C f.) verurteilt den H ndel, weil er aus einer unersättlichen Gier nach Gewinn hervorgehe.

[3] Dasselbe trübe Bild entwirft auch Plato, *Leg.* IV, 1, p. 704 D f.; vgl. XI, 4, p. 919 C f.

Aber trotz dieser extremen Beurteilung des Handels will Thomas die Kaufleute keineswegs gänzlich aus dem Staate ausgeschlossen haben[1]. Er weiß recht wohl, daß es nicht leicht einen Staat gibt, der auf jegliche Einfuhr ausländischer Erzeugnisse verzichten könnte[2]. Auch erwähnt er, daß dort, wo Überfluß an einem Produkte herrscht, die Kaufleute für dessen Absatz sorgen müssen[3], wenn nicht vielen ein Schaden erwachsen soll. Aus ökonomischen Gründen fordert er darum für einen vollkommenen Staat eine allerdings beschränkte Anzahl von Kaufleuten.

Aber auch die scharfe ethische Beurteilung des Handels ist keineswegs Thomas' letztes Wort in dieser Frage. In der theologischen Summe[4] betont er, daß der Handel, der einem notwendigen oder sittlich guten Zwecke diene und dabei in maßvoller Weise auf Gewinn ausgehe, durchaus einen sittlichen Charakter habe. So könne der Gewinn hingeordnet sein auf die Erhaltung der Familie, auf die Unterstützung der Bedürftigen. Es könne auch jemand Handel treiben in der Absicht, durch Beschaffung der für die Gesamtheit notwendigen Lebensmittel dem öffentlichen Wohle zu nützen, und den Gewinn dann als Entschädigung für seine Arbeit betrachten. Nur den der Befriedigung einer jedes Maß überschreitenden Sucht nach Gewinn dienenden Handel verurteilt Thomas als unsittlich. Den Kriegern indes ist der Handel aus bereits dargelegten Gründen untersagt; aber auch den Klerikern, weil der Handel sie zu sehr in irdische Dinge verwickeln und

---

[1] Auch bei Aristoteles finden wir neben der scharfen Verurteilung des Handels doch auch eine mildere Auffassung. Den Grund gibt er an, wenn er bemerkt: *πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα τὴν μὲν θεωρίαν ἐλεύθερον ἔχει, τὴν δ' ἐμπειρίαν ἀναγκαίαν* (*Pol.* I, 11, p. 1258 b 10 f.). Auch für Thomas waren zunäc.st wohl praktische Gesichtspunkte die Veranlassung zu einer Korrektur seiner extremen Beurteilung der Handelsgeschäfte. Nach dieser Hinsicht dürfte auch das blühende Handelsleben des damaligen Italien, zumal der italienischen Städterepubliken, nicht ohne Einfluß gewesen sein.

[2] Vgl. Arist. *Pol.* VII, 6, p. 1327 a 25 ff.; Plato, *Rep.* II, 11, p. 370 E.

[3] Vgl. Arist. *Pol.* *l. c.*; Plato, *Leg.* II, 11, p. 371 A.

[4] II, 2 q. 77 a. 4 corp.

sie von der Betrachtung des Göttlichen und vom Gebet für das Volk ablenken würde[1].

Auch für die Gesundheit des Volkes als einen wesentlichen Bestandteil seiner leiblichen Wohlfahrt muß die staatliche Gewalt Sorge tragen. So muß sie darauf bedacht sein — um seiner prinzipiellen Bedeutung willen sei dies erwähnt — für die Neugründung einer Stadt wenn möglich eine Gegend mit gemäßigtem Klima zu wählen[2]. Auch soll die Rücksicht auf gesunde Luft[3] für die Anlage einer Stadt bestimmend sein, oder es sollen wenigstens Maßnahmen getroffen werden, die die in ungesunden Luftverhältnissen liegenden Gefahren zu heben geeignet sind. Thomas verbreitet sich darüber mit großer Ausführlichkeit[4].

Durch die Begründung der Rechtssicherheit der Bürger und die Sorge für ihre leibliche Wohlfahrt hat der Staat das Fundament gelegt, auf dem sich die höhere, ideelle Kultur aufbauen kann. Auch hier erwächst dem Staate eine Fülle von Aufgaben, zunächst auf dem Gebiete der geistigen Kultur.

Dem Staate liegt die Unterrichtspflege ob. Er hat zu bestimmen, welche Disziplinen überhaupt gelehrt werden, welche die Schüler im einzelnen zu erlernen haben, und wie lange Zeit der Studiengang währt[5]. Der Staat soll auch die Pflege der Weisheit fördern[6]. Die Erkenntnis der Wahrheit gehört ja zu den Gütern, zu deren Erwerb der Einzelne sich nicht selbst genügt[7].

---

1 *S. theol.* II, 2 q. 40 a. 2 corp. Thomas verweist auf I. *Tim.* 2, 4. — Vgl. das strenge Wort des hl. Hieronymus über den Handel treibenden Kleriker im *Decret. Grat.* c. 10 D. 88, und das Wort des hl. Augustinus c. 11 D. 88; dazu vgl. c. 15, 16, X, III, 1, de vita et honestate clericorum; c. 1, 6, X, III, 50, ne clerici vel monachi saecularibus negotiis se immisceant.

2 *De reg. princ.* II, 1; vgl. Arist. *Pol.* VI, 7, p. 1327 b 20 ff.

3 Vgl. Arist. *Pol.* VII, 11, p. 1330 a 36 ff.

4 *De reg. princ.* II, 2; vgl. auch IV *Sent.* d. 15 q. 3 a. 2 Sol. 4: Intentio legislatoris est, conservare homines et inducere ad bonum statum virtutis; qui quidem consistit in conservatione vitae et valetudine sufficienti ad opera, quae quis facere debet.

5 Contra impugnantes c. 9.

6 *Comm. in Eth. Nic.* VI, 11 (letzter Abschnitt).

7 *S. c. gent.* III, 147.

Vor allem hat der Staat nach Thomas auf sittlichem Gebiete eine große Aufgabe zu erfüllen[1]. Die gute Lebensführung, der vornehmliche Zweck des Staates, besteht ja in dem tugendgemäßen Leben[2]. Daher muß es Ziel der Obrigkeit sein, die Bürger tugendhaft zu machen[3]. Dieses Ziel strebt sie zu erreichen auf dem Wege des Rechts[4]. Es ist eine in den Werken des Aquinaten ständig wiederkehrende Forderung, daß das Gesetz die Bürger vom Bösen abhalten und zur Tugend hinführen müsse[5], zur bürgerlichen Tugend, d. i. zur allgemeinen Gerechtigkeit, die in der Erfüllung der Pflichten dem Gemeinwohl gegenüber besteht[6]. Daraus ist ohne weiteres zu entnehmen, daß die sittliche Aufgabe des Staates sich nicht auf die private, sondern nur auf die öffentliche Sittlichkeit der Bürger beziehen kann. Ebenso ergibt sich, daß die Verwirklichung der sittlichen Aufgabe des Staates im Rahmen des Rechts zu geschehen hat. Eine darüber hinausgehende Förderung der Sittlichkeit ist nicht seine Sache.

Auf welchen sittlichen Gebieten im einzelnen sich der Staat zu betätigen habe, darüber spricht Thomas im Zusammenhang nicht. Wohl hebt er gelegentlich die eine oder andere konkrete Aufgabe hervor. Der Staat muß über die Beobachtung der Gerechtigkeit in Handel und Verkehr wachen. Die Vergehen gegen das Eigentum muß er unter Strafe stellen[7]. Er soll, wie wir sahen, den sittlichen Gefahren vorbeugen, die der Handel mit sich bringen kann. Auch die Sittlichkeit

---

1 *De reg. princ.* I, 14: Videtur autem finis esse multitudinis congregatae, vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur, ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens. Bona autem vita est secundum virtutem. Virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis. Huius autem signum est, quod hi soli partes sint multitudinis congregatae, qui sibi invicem communicant in bene vivendo. Si enim propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis.

2 *De reg. princ.* I, 15; vgl. S. 33 Anm. 1.

3 II *Sent.* d. 44 q. 2 a. 2 Sol.

4 *S. theol.* II, 1 q. 100 a. 1 obi. 2. *Comm. in Pol.* I, 1 „quae autem".

5 *S. theol.* II, 1 q. 92 a. 1; q. 96 a. 2 u. a. 3; II *Sent.* d. 28 q. 1 a. 3 Sol. etc.

6 *S. theol.* II, 2 q. 58 a. 6 sed c.

7 *l. c.* II, 1 q. 96 a. 2 corp.

im engeren Sinne soll er schützen[1]. Die Obrigkeit soll auch der Vergnügungssucht zu steuern suchen, weil diese dem Staate großen Schaden bringt[2]. Denn in vergnügungssüchtigen Menschen werden die Sinne abgestumpft; die Tugendhaftigkeit nimmt bei ihnen ab; sie verweichlichen, so daß sie nichts Schwieriges mehr zu unternehmen, keine Strapazen mehr zu ertragen vermögen und vor Gefahren zurückschrecken, was im Falle eines Krieges sehr nachteilige Wirkungen haben würde. Endlich ist eine Folge der Vergnügungssucht die Trägheit. Das notwendige Streben unterbleibt, die erforderlichen Geschäfte werden vernachlässigt, das ganze Trachten ist nur auf Vergnügungen gerichtet, für die verschleudert wird, was vorher von anderen zusammengetragen wurde. Dadurch entsteht Armut, ja sogar Diebstahl und Raub, wenn die Gier nach Vergnügen sich geltend macht und die Mittel zu ihrer Befriedigung fehlen.

Es sei noch erwähnt, daß es nach Thomas Pflicht der Obrigkeit ist, die Herstellung solcher Gegenstände im Staate zu verbieten, die, mögen sie auch an sich nicht einen ausschließlich schlechten Gebrauch zulassen, doch tatsächlich in den meisten Fällen zu unerlaubten Zwecken verwendet werden[3].

Mit der sittlichen Aufgabe des Staates ist aufs engste verbunden eine religiöse Aufgabe[4]. Wie die religiösen Pflichten nur einen Teil der sittlichen Pflichten bilden, so ist auch die religiöse Aufgabe des Staates als ein Teil seiner sittlichen Aufgabe zu betrachten, nämlich als der Teil, der die Pflichten gegen Gott zum Gegenstand hat.

Daß der Staat Verpflichtungen der Religion gegenüber habe, steht für Thomas außer allem Zweifel. Der Staat seiner Zeit

[1] *l. c.* II, 2 q. 154 a. 7 obi. 3; a. 10 ad 2; a. 6 obi. 3 u. ad 3; q. 10 a. 11 corp. [2] *De reg. princ.* II, 4.

[3] *S. theol.* II, 2 q. 169 a. 2 ad 4.

[4] Aristoteles betont die Wichtigkeit der religiösen Aufgabe des Staates in *Pol.* VII, 8, p. 1328 b 12 f. In dieser Frage konnte freilich der griechische Philosoph nicht die eigentliche Quelle für den Aquinaten sein, da für diesen die Pflege der — übernatürlichen — Religion nicht ganz in den Händen des Staates liegen konnte, sondern mehr noch als die Sorge für die Sittlichkeit vor allem Aufgabe der Kirche sein mußte. Vgl. auch die interessanten Ausführungen Platos über die von ihm geforderten Gesetze betreffend die Religionsverletzung in *Leg.* X, 1, p. 884, p. 885 A f.; X, 4, p. 890 B ff.; X, 15, p. 907 D ff.; X, 16, p. 909 D ff.

war ja der sog. Glaubensstaat[1]. Der christliche Staat mußte seiner Überzeugung nach Glaubensstaat sein. Wenn wir dieser Auffassung auch den zwingenden Charakter absprechen müssen, so bietet Thomas doch in der Begründung der religiösen Aufgabe des Staates eine Reihe beachtenswerter Momente.

Wir sahen bereits[2], daß die menschliche Gesellschaft nach dem Aquinaten dasselbe letzte Ziel hat, wie die einzelnen Menschen, nämlich durch ein tugendgemäßes Leben zum Besitze Gottes zu gelangen, und daß darum der Staat zur Erreichung jenes Zieles mitzuwirken hat. Daher soll auch der König eifrig im göttlichen Gesetze studieren, um den Weg, der diesem Ziele angemessen ist, und die Hindernisse, die sich seiner Erreichung in den Weg stellen, kennen zu lernen[3]. Auch fordert die Konsequenz des für Thomas selbstverständlichen Gedankens eines unlösbaren Zusammenhanges zwischen Religion und Sittlichkeit, wobei erstere als das Fundament der letzteren gilt, wenn sittliche, dann zugleich auch religiöse Verpflichtungen des Staates, und dies um so mehr, als Religion und Sittlichkeit die Grundlagen von Recht und Staat bilden. Zudem ist die Gottesverehrung, nicht nur die innere, sondern auch die äußere[4], Forderung des Naturgesetzes[5]. Da wird sich auch der Staat dieser Verpflichtung nicht entziehen dürfen[6].

[1] „Unter dem Glaubensstaat versteht man jenen Staat, welcher auf die Glaubenseinheit der Staatsbürger gegründet ist und der Kirche für alle ihre Glaubenslehren, Gesetze, Anordnungen seinen weltlichen Arm leiht, während er seinerseits von der Kirche die geistige Unterstützung in allen rein weltlichen Angelegenheiten fordert." Pohle, Art. Toleranz im *Staatslexikon*, 3 u. 4 1912, V, 507. [2] S. 28.

[3] *De reg. princ.* I, 15. Thomas verweist auf *Deut.* 17, 18 f.

[4] *S. theol.* II, 1 q. 99 a. 3 corp.; q. 101 a. 2 corp.; q. 100 a. 5 obi. 2. Natürlich kann sich die religiöse Aufgabe des Staates nur auf die äußere Gottesverehrung beziehen; die inneren Akte unterliegen ja überhaupt nicht der Regelung durch die staatliche Autorität. *S. theol.* II, 1 q. 91 a. 4 corp.; q. 100 a. 9 corp.; *In praec. legis* c. 28.

[5] *S. theol.* II, 2 q. 85 a. 1 corp. u. sed c.; q. 81 a. 2 ad 3; *S. c. gent.* III, 120 etc.

[6] Das sind wesentlich die Gründe, die auch die christliche Staatsphilosophie der Gegenwart für den Nachweis einer religiösen Aufgabe des Staates anführt. „Wenn," so schreibt Pohle, *a. a. O.* V, 501 f., „ohne die

So ist die Religion eine Angelegenheit des Staates, ja, die religiöse Leitung der menschlichen Gemeinschaft würde vollständig in der Hand der weltlichen Gewalt liegen, wenn das ewige Ziel des Menschen und der Gesellschaft ein natürliches Ziel wäre und mit natürlichen Kräften erreicht werden könnte [1]. In der tatsächlichen, durch ein übernatürliches, mit übernatürlichen Mitteln zu erstrebendes Ziel bestimmten Ordnung aber liegt, wie bereits nahegelegt wurde [2], die Pflege der Religion an sich nicht dem Staate ob, sondern der Kirche [3]. Ihre religiösen Vorschriften muß der Staat respektieren [4], wie seine Gesetze überhaupt den Satzungen der Religion nicht widersprechen dürfen [5]. Aber auch der Staat erläßt Gesetze in religiösen Angelegenheiten, soweit diese sich auf die Hebung der Sittlichkeit und damit des Gemeinwohles beziehen [6]. Er verleiht der Religion seinen Schutz, indem er die Verletzung geweihter Personen oder heiliger Sachen [7], sowie die zu heiliger Zeit oder an heiligem Orte begangenen Verbrechen [8] mit schwererer Strafe bedroht [9].

Lebendigkeit von Gottesfurcht und Frömmigkeit, ohne Gehorsamswilligkeit und Autoritätsgefühl, ohne Pflichttreue und sittliche Verantwortung kein Staat auf die Länge auskommen kann, so folgt, daß jeder Staat, auch der sog. Naturstaat, eine religiöse Richtung und Grundstimmung annehmen muß, welche letztlich im lebendigen Gottesglauben wurzelt. Auch der Staat als die Verkörperung der menschlichen Gesellschaft ist, wie das Individuum, zur Anerkennung der Oberherrlichkeit des höchsten Wesens sowie zur Erfüllung der religiösen Pflichten gegen Gott gehalten . . . Je mehr der Staat die religiösen und sittlichen Triebkräfte, die gebunden im Volke leben und nach kräftiger Ausgestaltung verlangen, auslöst und fördert und schützt, desto mächtiger entwickeln sich auch die Wurzeln seiner eignen Kraft und festigen sich die Grundlagen seiner Existenz."

[1] *De reg. princ.* I, 14. [2] S. 28. [3] *De reg. princ.* I, 14. [4] *l. c.*

[5] *S. theol.* II, 1 q. 95 a. 3 corp.; *l. c.* q. 96 a. 4 corp.

[6] *l. c.* q. 99 a. 3 corp.; vgl. *Comm. in Eth. Nic.* VIII, 9 „omnes autem". Diese Stelle ist eine erklärende Erweiterung des Aristotelischen Textes *Eth. Nic.* VIII, 11, p. 1160 a 19 ff.

[7] *S. theol.* II, 2 q. 99 a. 4 corp.; q. 154 a. 10 ad 2.

[8] *l. c.* II, 1 q. 7 a. 1 ad 1.

[9] Der heutige Staat schützt die Religion nur soweit, „als handgreifliche Nützlichkeit für die Staatsordnung einen Rechtsschutz notwendig oder wünschenswert erscheinen läßt". Das *Strafgesetzbuch f. d. Deutsche Reich* „kennt keine Verbrechen gegen die Religion, sondern nur noch ‚Vergehen, welche sich auf die Religion beziehen' (§§ 166—168); es schützt nicht mehr die

Der Glaubensstaat des Aquinaten schuldet aber der Religion natürlich einen noch viel weitergehenden Schutz. So hat er der Kirche seinen Arm zu leihen zur Bekämpfung derer, die vom Glauben abfallen oder doch irrige Lehren verteidigen [1]. Solche, die niemals gläubig gewesen sind, also die Juden und Heiden, können nicht zum Glauben gezwungen werden; denn die Annahme des Glaubens ist Sache des freien Willens. Wohl aber müssen jene, wenn sie Veranlassung dazu geben, durch Gewalt gehindert werden, etwas gegen den Glauben zu unternehmen. So sind sie für Gotteslästerungen, schlechte Überredungskünste und öffentliche Glaubensverfehlungen zu strafen. Anders jedoch muß das Verhalten gegen diejenigen Ungläubigen sein, die früher gläubig waren, wie die Häretiker und Apostaten [2]. Sie sind auch mit physischer Gewalt zum Glauben zu zwingen. Denn wenn es auch Sache des freien Willens ist, den Glauben anzunehmen, den einmal angenommenen Glauben muß man

---

Religion als solche, sein Rechtsschutz gilt vielmehr nur noch den Religionsgesellschaften." Gröber, Art. Religionsverbrechen im *Staatslexikon*, IV, 610 und 613. Siehe daselbst (Spalte 613 ff.) auch eine treffliche Erklärung und Kritik der erwähnten §§, sowie die sie betreffenden Abänderungsvorschläge und Aufhebungspetitionen.

[1] *S. theol.* II, 2 q. 11 a. 3 corp.; a. 4 sed c.; q. 39 a. 4 obi. 3. Apostasie und Häresie gehörten nach altchristlicher und mittelalterlicher Auffassung (für Thomas siehe *S. theol.* II, 2 q. 10 a. 3) zu den schwersten Verbrechen und galten infolge der engen Verbindung von Religion und staatlicher Ordnung als Hochverrat. Okzident und Orient, Päpste und Kaiser, kirchliches wie staatliches Recht, geistliche wie weltliche Schriftsteller — wir nennen nur Theodosius II. und Justinian I; Augustinus (wenigstens in späterer Zeit), Hieronymus, Ambrosius, Johannes Chrysostomus, Papst Lucius III. und Kaiser Friedrich I. auf der Synode von Verona 1184, Papst Innocenz III., Kaiser Friedrich II. usw. — Katholiken wie auch — nach der Glaubensspaltung — Protestanten forderten bezw. erließen scharfe Maßregeln gegen die Häretiker. Am schärfsten war die Gesetzgebung gegen die Ketzer im 13. Jahrhundert entsprechend der enormen Gefahr, die damals die Sekten der Katharer und Albigenser nicht nur für die Kirche, sondern auch für Staat und Gesellschaft bedeuteten. Vgl. Hergenröther *a. a. O.* 543 ff. Bezügl. der Strafen der Häretiker vgl. im *Corp. Iur. Can.* besonders c. 10, X, V, 7, de haereticis.

[2] Diese Unterscheidung zwischen solchen, die nie gläubig gewesen, und solchen, die vom Glauben abgefallen, ist ebenso wie ihre auf dieser Unterscheidung fußende verschiedenartige Behandlung bei den Theologen sowohl wie bei den Kanonisten stets üblich gewesen. Hergenröther, *a. a. O.* 553 ff.

festhalten; ebenso, wie es jemand frei steht, ein Gelübde zu machen, das abgelegte Gelübde zu halten aber seine Pflicht ist[1]. Solche Häretiker und Apostaten verdienen nach Thomas die Todesstrafe. Denn den Glauben zu fälschen, der der Seele das Leben gibt, ist ein größeres Verbrechen als das Geld zu fälschen, das dem zeitlichen Leben dient. Wenn daher der Falschmünzer von den weltlichen Gerichten gerechterweise mit dem Tode bestraft wird, so verdienen umsomehr die Häretiker diese Strafe. Aber nur dann soll sie vollzogen werden, wenn jene auf ihrer Irrlehre hartnäckig bestehen und keine Hoffnung auf Besserung zulassen, oder wenn sie nach Abschwören des Irrtums wieder rückfällig werden[2].

Der Gedanke der bürgerlichen Toleranz, der uns heute als etwas ganz Selbstverständliches erscheint, war, wie der der Religions- und Gewissensfreiheit, dem Mittelalter und auf geraume Zeit auch noch der Neuzeit[3] fremd. Dies wird man bedenken müssen, einmal um die vorausgegangenen Ausführungen richtig beurteilen zu können, dann auch, um die Stellung zu verstehen, die Thomas in der Frage, ob die religiösen Gebräuche der Ungläubigen zu dulden sind, einnimmt[4].

In Beantwortung dieser Frage weist er hin auf den Ursprung der menschlichen Herrschaft aus der göttlichen und die daraus für erstere resultierende Pflicht, die göttliche Regierung nachzuahmen. Nun läßt aber Gott, wiewohl allmächtig und unendlich gut, doch manches Übel in der Welt zu, damit nicht durch dessen Beseitigung andere größere Übel verursacht und

[1] *S. theol.* q. 10 a. 8 corp.

[2] *l. c.* II, 2 q. 11 a. 3 corp.; *l. c.* a. 4 sed c.

[3] Selbst Rousseau schreibt noch: „Sans pouvoir obliger personne à les (scil. les dogmes de religion) croire, il (scil. le souverain) peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois.“ *Du contrat social,* IV, 8. Ed. Edmond Dreyfus-Brisac, 233 s. — Auch Plato (*Leg.* X, 4, p. 890 B f.) fordert die Bestrafung derer die die Existenz von Göttern leugnen oder nicht so von ihnen denken, wie das Gesetz es vorschreibt.

[4] *S. theol.* II, 2 q. 10 a. 11 corp.

die Erreichung höherer Güter unmöglich gemacht wird. So läßt auch der menschliche Herrscher mit Recht die religiösen Gebräuche der Juden zu; denn in diesen wurde im Alten Testament die Wahrheit des Glaubens vorgebildet und durch ihre Beobachtung geben daher die Juden ein Zeugnis für die Wahrheit des Glaubens[1]. Dagegen die religiösen Gebräuche der anderen Ungläubigen, die keinerlei Wahrheit oder Nutzen für die Allgemeinheit enthalten, sind nicht zu dulden, es sei denn zur Verhütung eines Ärgernisses oder eines Zwiespaltes oder auch in der Absicht, die Ungläubigen durch die gegen sie geübte Toleranz allmählich für den Glauben zu gewinnen[2].

Was die gesellschaftliche Stellung der Juden angeht, so gelten sie als die Sklaven der Fürsten sowohl wie der Kirche. Aber das sind sie nur nach bürgerlichem, nicht auch nach natürlichem oder göttlichem Recht. Darum müssen die Forderungen des natürlichen und göttlichen Gesetzes ihnen gegenüber beobachtet werden[3]. Es ist also nicht erlaubt, die jüdischen Kinder gegen den Willen ihrer Eltern zu taufen[4]. Denn das Kind gehört von Natur dem Vater. Solange darum ein Kind noch nicht zum Gebrauch der Vernunft und seines freien Willens gelangt ist, steht es auf Grund des natürlichen Rechtes unter der väterlichen Gewalt. Eine Verfügung über das Kind gegen den Willen des Vaters, also auch eine von diesem nicht gebilligte Taufe des Kindes, wäre somit ein Verstoß gegen das natürliche Recht des jüdischen Vaters. Zudem würde es dem Glauben zum Schaden sein, wenn noch nicht zum Gebrauche der Vernunft gelangte Judenkinder getauft würden, diese dann aber, wie es leicht geschehen könne, im reiferen Alter auf Veranlassung ihrer Eltern und aus natürlicher Hinneigung zu

[1] Bereits bei Alexander von Hales (*Summa* lib. 2 q. 179 membr. 1) findet sich diese Begründung. Vgl. J. Guttmann, *Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur,* Breslau 1902, 34 ff.

[2] *S. theol.* II, 2 q. 10 a. 11 corp.

[3] *l. c.* a. 10 corp.; a. 12 obi. 3 und ad 3; *l. c.* III, q. 68 a. 10; *Quodl.* 2 q. 4 a. 7 ad 3.

[4] *S. theol.* II, 2 q. 10 a. 12 corp.; *l. c.* III q. 68 a. 10 corp.; *Quodl.* 2 q. 4 a. 7.

denselben wieder vom Glauben abfielen. Die zwangsweise Taufe der Judenkinder, so fügt Thomas hinzu [1], sei auch trotz der Autorität eines Augustinus und Hieronymus, die sie verteidigten, nicht kirchlicher Brauch geworden, und es sei gefährlich, der der Gewohnheit der Kirche widersprechenden Ansicht von neuem wiederum Eingang verschaffen zu wollen [2].

Weil die Juden Sklaven des Staates und der Kirche sind, so könnten beide über deren Besitz verfügen, soweit er nicht zum Lebensunterhalt benötigt wird [3]. Aber auch hier bricht Thomas der Schärfe der prinzipiellen Auffassung die Spitze ab, indem er an das Wort des Apostels erinnert, daß wir ehrbar wandeln müssen auch vor denen, „die draußen sind", damit nicht der Name des Herrn gelästert werde [4], und darum kein Ärgernis geben sollen den Juden, den Heiden und der Kirche. In diesem Sinne rät er auch der Herzogin von Brabant, die sich mit der Frage an ihn wandte, ob es den Fürsten erlaubt sei, eine Abgabenbeitreibung gegen die Juden zu verfügen, nur die herkömmlichen Abgaben von ihnen zu fordern [5]. Auch will Thomas keineswegs, wie es zu seiner Zeit geschah, die Juden vom bürgerlichen Erwerbsleben ausgeschlossen wissen; vielmehr soll der Fürst Sorge tragen, daß sie zur Arbeit und zur Gewinnung des Unterhaltes angehalten werden,

---

[1] Vgl. die beiden Stellen aus der *S. theol.* S. 43 Anm. 4.

[2] Ein solcher Versuch wurde damals z. B. von Vincenz von Beauvais (*Speculum doctr.* lib. IX. c. 42) gemacht. Nach ihm ist der Landesfürst, wie er die Judenkinder den Eltern wegnehmen und sie als Sklaven verkaufen kann, auch befugt, ihre zwangsweise Taufe zu verfügen, sofern dies mit Rücksicht auf das Heil der Kinder geschieht und nicht zu dem Zwecke, auf diese Weise auch die Eltern zum Glauben zu zwingen. Ammen dürfen jüdische Kinder in articulo mortis — nur in diesem Falle — beim Baden taufen. Guttmann, *a. a. O.* 126 f. Nach Duns Skotus darf zwar nicht eine Privatperson, wohl aber darf und muß der Landesfürst die Judenkinder auch gegen den Willen ihrer Eltern der Taufe zuführen. Guttmann, *a. a. O.* 157 f

[3] *De reg. Iud. Primo; S. theol.* II, 2 q. 10 a. 10 corp.

[4] Vgl. I. *Tim.* 3, 7; 6, 1; *Tit.* 2, 5.

[5] *De reg. Iud. Primo.* — So auch das *Corp. Iur. Can.* c. 9, X V, 6: Neque aliquis ab eis [scil. Iudaeis] coacta servitia exigat, nisi ea, quae ipsi tempore praeterito facere consueverunt. Über den Besitz der Juden vgl. den ganzen Titel X, V, 6, de iudaeis, saracenis et eorum servis.

damit sie nicht, müßig lebend, sich allein durch Wuchergeschäfte bereichern [1].

So zeigt sich bei Thomas eine Reihe von Ansätzen einer weitherzigeren Auffassung über das Verhalten gegen Andersgläubige. Freilich ist er wesentlich über die engen Anschauungen seiner Zeit in diesem Punkte nicht hinausgekommen [2].

Das gilt auch bezüglich seiner Ansicht über das Verhältnis von Kirche und Staat. Der Staat ist zwar, wie wir sahen, letzthin auf das ewige Ziel der Menschen hingeordnet; da dieses aber seines übernatürlichen Charakters wegen nur mit übernatürlichen Mitteln zu erreichen ist, so kann der Staat nicht direkt die Untertanen zu ihm hinführen. Er kann nur durch die Begründung eines tugendgemäßen Lebens der Bürger eine Voraussetzung für seine Erreichung schaffen. Der Kirche dagegen ist die Vollmacht übertragen, die Menschen unmittelbar zu ihrem ewigen Ziel hinzuführen. Aus dieser verschiedenen Stellung von Staat und Kirche zum letzten Ziel folgert Thomas die Überordnung der geistlichen über die weltliche Gewalt [3].

---

[1] *De reg. Iud. Secundo.*

[2] Über die religiöse Aufgabe des modernen paritätischen Rechtsstaates vgl. die trefflichen Ausführungen von Pohle, Art. Bekenntnisfreiheit im *Staatslexikon,* I, 698 ff., sowie von Schanz-Pohle, Art. Religion im *Staatslexikon,* IV, 517 f.

[3] Quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina iuxta illud Apostoli *Rom.* 6, 23: Gratia Dei vita aeterna; perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis. Ad illum igitur regem huiusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo, sed etiam Deus, scilicet ad Dominum nostrum Jesum Christum, qui homines filios Dei faciens in coelestem gloriam introduxit . . . Huius ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus, sed sacerdotibus est commissum, et praecipue summo Sacerdoti, successori Petri, Christi vicario, Romano Pontifici, cui omnes reges populi christiani oportet esse subditos sicut ipsi Domino Jesu Christo. Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi. *De reg. princ.* I, 14. — Daß diese Unterordnung nur darin bestehe, daß die Kirche „die weltliche Gewalt darüber belehrt, was zum Seelenheile der Untergebenen förderlich ist und was nicht" (*Die Staatslehre des heil. Thomas von Aquin und ihre Bedeutung für die Gegenwart,* in: *Historisch-politische Blätter,* München 1876, LXXVII, 283) dürfte der Auffassung des Aquinaten nicht entsprechen.

Er vergleicht sie, ein traditionelles Bild aufnehmend [1], mit der Herrschaft der Seele über den Leib.

Erkennt Thomas so der Kirche entsprechend ihrem höheren Zweck den Vorrang vor dem Staate zu, so findet die Geltend-

[1] *S. theol.* II, 2 q. 60 a. 6 ad 3. — Der Gedanke, daß die Kirche dem Staate gegenüber die Stellung der Seele zum Leibe einnehme, ist sehr alt. Er findet sich bereits bei Gregor. Naz. (*Orat.* 17 n. 8), auf den Thomas (*S. theol. l. c.*) sich bezieht, bei Johannes Chrysostomus (*hom.* 15 in II Cor. n. 5 [*PL* LXI, 509]), Isidor von Pelusium (l. 3 *ep.* 249). Im Mittelalter haben diesen Vergleich Ivo von Chartres (*ep.* 106 al. 51 *ad Henricum Reg. Angl.* p. 50), Hugo von St. Victor (*De sacram. fid.* l. 2 p. 2 c. 4), Honorius von Autun (*De praecell. sacerd. ap. Pez. Thes. anecd.* II, 1, p. 180), Papst Innocenz III. (*Resp. in consist. ad Nuntios Philippi. Baluz. Epist. Innoc.* t. 1, p. 647, 692. *Reg. ep.* 18), Alexander von Hales (p. 3 q. 40 m. 2), Wilhelm von Occam (*Quaest. octo decis. Goldast.* II, 331). Vgl. dazu Hergenröther, *a. a. O.* 375 f.; s. daselbst auch den Wortlaut der oben zitierten Stellen. — Die Auffassung des Staates als eines Organismus geht bekanntlich auf Plato zurück. Nach ihm ist der Staat der Mensch im Großen (z. B. *Rep.* II, 10, p. 368 E; IV, 16, p. 441 C u. D; V, 1, p. 449 A), so zwar, daß derjenige Staat der beste ist, der an Einheit einem Einzelmenschen am nächsten kommt (*Rep.* V, 10, p. 462 C). Nach Plato entsprechen sogar — auch hinsichtlich ihrer Zahl — die Arten der Staatsverfassungen denen der menschlichen Charaktere. Diesen Vergleich führt er in ausführlicher Weise durch (*Rep.* VIII, 2 ff., p. 544 D ff.; IX, 1 ff., p. 571 A ff.). Auch Aristoteles hat eine organische Staatsverfassung gelehrt, aber nicht in der Art Platos, dessen übertriebene Forderung der Staatseinheit er verurteilt (*Pol.* II, 2, p. 1261 a 16 ff.; II, 5, p. 1263 b 31 ff.). Ihm ist der Staat vielmehr ein aus vielen individuellen Lebewesen bestehendes Kollektivwesen (*Pol.* II, 2, p. 1261 a 18: *πλῆθος γάρ τι τὴν φύσιν ἐστὶν ἡ πόλις.* Ferner 22 ff.: *οὐ μόνον δ' ἐκ πλειόνων ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἴδει διαφερόντων.* Vgl. *Pol.* III, 1, p. 1274 b 38 ff.). Die Stoa übernahm die organische Staatsauffassung der klassischen Philosophie, erkannte aber dem Individuum eine gewisse Selbständigkeit zu. Das Gemeinwesen fiel ihr unter die Kategorie der *σώματα ἐκ διεστώτων* (corpora ex distantibus d. i. die Kategorie der Gesamtkörper, deren Einigungsprinzip der psychische Zusammenhang räumlich getrennter Körper ist). Zugleich aber sprechen sie den Individuen und ihrer Gemeinschaft körperliche Selbständigkeit und ein eigenes Lebensprinzip zu. So wurde der Begriff des corpus reipublicae geschaffen. Vgl. dazu Gierke, *a. a. O.* 22, 32. Über Senecas organische Staatsauffassung vgl. J. Breuer, *Senecas Ansichten von der Auffassung des Staates,* in: *Archiv f. Gesch. d. Phil.* XVI (1903) 526. Auch Cicero hat mit kleinen Umbildungen den organischen Staatsbegriff der Griechen aufgenommen. Gierke, 22 ff. Von Cicero hat Augustinus (*De civ. Dei* XIV, 23) ihn entlehnt. Freilich wurde ihm wie überhaupt den christlichen Staatstheoretikern das zugrunde liegende Bild des beseelten Leibes bereits durch die Hl. Schrift sehr nahe gelegt, die unter dem

machung dieses Vorranges in jenem Zweck aber auch ihre Schranke [1]. Thomas grenzt die Sphäre beider Gewalten klar gegeneinander ab und weist jeder ihre bestimmte Aufgabe zu. In weltlichen Dingen hat der König die höchste Leitung [2]. Der Staat soll die das Gemeinwohl betreffenden zeitlichen Angelegenheiten regeln, die Kirche soll für die geistigen Güter sorgen [3]. Die geistliche und die weltliche Gewalt, so führt er

Bilde des corpus mysticum die Vereinigung der Christgläubigen untereinander und mit Christus darstellt (*Röm.* 12, 4 f.; I. *Kor.* 12, 12 ff.; *Eph.* 1, 22 f. etc.). Als Organismus betrachtete das Mittelalter die Menschheit in ihrer Gesamtheit (für Thomas v. Aquin vgl. *S. theol.* II, 1 q. 81 a. 1 corp.), die Vereinigung von Kirche und Staat (*S. theol.* II, 2 q. 60 a. 6 ad 3), dann auch beide Gemeinschaften für sich genommen (bezl. der Kirche: *S. theol.* III, q. 8 a. 1 corp.: tota ecclesia . . . unum corpus mysticum; *l. c.* a. 3 etc.; bezl. des Staates: *S. theol.* II, 1 q. 81 a. 1 corp.; vgl. auch *De reg. princ.* I, 1), jede einzelne Kirche und jeden einzelnen Staat und endlich jede menschliche Vereinigung von dauerndem Bestande. Gierke, 546 ff. Einen durchgeführten Vergleich zwischen dem menschlichen Körper und dem staatlichen Organismus gibt Johannes von Salisbury (*Polycr.* V, 1 ff.). Die Priesterschaft ist nach ihm die Seele, der Fürst das Haupt, der Senat das Herz, der Hofstaat des Fürsten die Brust; die Richter und die oberen Regierungsbeamten sind die Augen, die Ohren und die Zunge, die Finanzverwaltung die Eingeweide, die Soldaten und die niederen Staatsbeamten die Hände, die Landleute und die Handwerker die Füße. Vgl. Paul Gennrich, *Die Staats- und Kirchenlehre Johanns von Salisbury,* Gotha 1894, 17; C. Schaarschmidt, *Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie,* Leipzig 1862, 346 f. Wir verweisen für die organische Auffassung noch auf Aegidius Romanus, Engelbert von Volkersdorf, Dante, Johannes Parisiensis, Marsilius von Padua, Johannes Gerson, Nicolaus von Cues u. a. Näheres bei Gierke, 551 ff.

[1] *S. theol.* II 2, q. 60 a. 6 ad 3: . . . quantum ad ea, in quibus subditur ei [praelato] saecularis potestas, vel quae ei a saeculari potestate relinquuntur.

[2] *De reg. princ.* I, 14. — Diesen Grundsatz spricht auch Papst Innocenz III. in der Decreta Per venerabilem (1202) deutlich aus: Insuper cum rex ipse (gemeint ist der König Philipp II. August von Frankreich) superiorem in temporalibus minime recognoscat, sine iuris alterius laesione in eo se iurisdictioni nostrae subicere potuit et subiecit, in quo forsitan videretur aliquibus, quod per se ipsum, non tamquam pater cum filiis, sed tamquam princeps cum subditis potuerit dispensare. Tu (gemeint ist Graf Wilhelm von Montpellier) autem aliis nosceris subiacere. Unde sine ipsorum forsitan iniuria, nisi praestarent assensum, nobis in hoc subdere te non posses, nec eius auctoritatis existis, ut dispensandi super his habeas potestatem (*PL* CCXIV, 1132). Für die historischen Voraussetzungen dieser Decretale vgl. Hergenröther, 398 ff.

[3] *S. theol.* II, 2 q. 147 a. 3 corp.

im Sentenzen-Kommentar [1] aus, werden beide von der göttlichen Gewalt abgeleitet. Und daher steht die weltliche Gewalt insoweit unter der geistlichen, als es von Gott angeordnet ist, in dem nämlich, was sich auf das Heil der Seelen bezieht. Darum ist auch in diesen Dingen der geistlichen Gewalt mehr zu gehorchen als der weltlichen. Umgekehrt ist in dem, was zum bürgerlichen Wohle gehört, der weltlichen Gewalt mehr zu gehorchen, als der geistlichen. Thomas verweist auf Matth. 22, 21: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist.

Daneben freilich leitet Thomas aus dem Vorrang der Kirche vor dem Staate auch eine Obergewalt der ersteren in gewissen zeitlichen Angelegenheiten ab, ohne diese indes näher zu bestimmen [2]. Und auch sonst bleibt Thomas dem eben formulierten Standpunkt nicht durchweg treu. Im Sentenzenkommentar, einem Werke seiner Frühzeit, spricht er dem Papste sogar einmal die Summe der geistlichen und weltlichen Gewalt zu [3] und nennt auch später noch einmal die Könige Vasallen der Kirche [4]. Entsprechend den Verhältnissen seiner Zeit, vom Standpunkte des Glaubensstaates aus, lehrt er, daß die vom Papste über einen weltlichen Herrscher wegen Abfalls vom Glauben verhängte Exkommunikation ipso facto die Untertanen vom Eide der Treue entbinde [5].

---

[1] II *Sent.* d. 44 q. 2, Expositio textus ad 4.

[2] *S. theol.* II, 2 q. 60 a. 6 ad 3; vgl. S. 47 Anm. 1.

[3] II *Sent.* d. 44 q. 2, Expos. textus ad 4: . . . papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et saecularis. Vgl. Cl. Baeumker, *Die christliche Philosophie des Mittelalters,* in: *Kultur der Gegenwart,* hrsg. von Paul Hinneberg, Leipzig-Berlin [2] 1913, I, 5, 402.

[4] *Quodl.* 12 q. 13 a. 19 ad 2. — Über die Abfassungszeit der *Quodlibeta* vgl. Mandonnet, *Siger de Brabant,* I [2] (Louvain 1911), J. A. Endres, *Thomas von Aquin,* 93.

[5] *S. theol.* II, 2 q. 12 a. 2. — Die Lehre, daß der Papst das Recht habe, einen Fürsten, der seine Pflichten gegen die Kirche verletzt, abzusetzen, war bei den Theologen des Mittelalters und noch bis ins 18. Jahrhundert hinein sehr verbreitet. Hergenröther, *a. a. O.* 432 ff. Vgl. Gierke, *a. a. O.* 532 Anm. 34. Es sei daran erinnert, daß der von den Untertanen dem Herrscher geschworene Eid des Gehorsams ausdrücklich oder stillschweigend an die Bedingung geknüpft war, daß jener seine gegen Volk und Kirche übernommenen Pflichten erfülle. Zur Lösung des Treueides bedurfte es aber einer besonderen deklaratorischen sententia criminis. Hergenröther, *a. a. O.* 55, vgl. auch 49. — Auch weltliche Gesetze sahen

Mögen auch diese Bemerkungen, in denen sogar die sogenannte Lehre von der direkten Gewalt der Kirche in weltlichen Angelegenheiten [1] zum Ausdruck kommt, das oben gezeichnete klare Bild modifizieren, immerhin dürfen wir mit Baeumker [2] sagen: „Die Durchführung jener extrem kurialistischen, den Dualismus der beiden Gewalten prinzipiell aufhebenden Theorie, wie sie später . . . erfolgt, ist ihm noch fremd. Und spezifisch juristische Streitigkeiten, wie die über die direkte oder indirekte Gewalt des Papstes den weltlichen Regierungen gegenüber, . . . kümmern ihn überhaupt nicht."

Wir sprachen bisher von der Begründung der guten Lebensführung durch den Staat. Aber das eigentliche Ziel, zu dem er letzthin hingeordnet ist, fordert von ihm auch die Sorge für die Erhaltung der guten Lebensführung.

Zur Erfüllung dieser Aufgabe muß sich die Obrigkeit zunächst eine geeignete Wiederbesetzung der erledigten Ämter angelegen sein lassen. Das Wohl der Gesamtheit ist nicht nur ein vorübergehender, sondern ein dauernder Zweck des Staates.

---

gegen einen König, der seine Pflichten gegen die Kirche verletzte, Strafen vor. So sprachen die von Wilhelm dem Eroberer und seinen Nachfolgern publizierten Gesetze Eduards des Bekenners von England einem solchen Herrscher den Königstitel ab. *Leges Eduardi regis* art. 17 al. 15 (Wilkins *Leg. Anglosaxon.* Lond. 1721). Hergenröther, *a. a. O.* 6; vgl. dazu auch Anm. 2. Aus dem *Corp. Iur. Can.* kommt für die Lösung des Treueides gegenüber Häretikern und Exkommunizierten besonders in Betracht c. 16, X, V, 7: Absolutos se noverint a debito fidelitatis hominii et totius obsequii, quicumque lapsis manifeste in haeresim aliquo pacto, quacumque firmitate vallato, tenebantur adstricti. Vgl. noch *Decret. Grat.* c. 4 C. XV q. 6: Nos [scil. Gregorius VII.], sanctorum praedecessorum nostrorum statuta tenentes, eos, qui excommunicatis fidelitate aut sacramento constricti sunt, apostolica auctoritate a sacramento absolvimus, et ne eis fidelitatem observent, omnibus modis prohibemus, quousque ipsi ad satisfactionem veniant. Ferner *l. c.* c. 5: Iuratos milites Hugoni Comiti, ne ipsi, quamdiu excommunicatus est, serviant, prohibeto. Qui si sacramenta praetenderint, moneantur, oportere Deo magis servire quam hominibus. Fidelitatem enim, quam Christiano principi iurarunt, Deo eiusque sanctis adversanti, et eorum praecepta calcanti, nulla cohibentur auctoritate persolvere. Vgl. dazu Eduard Eichmann, *Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters,* Köln 1909, 103.

[1] Über die Theorien der direkten, indirekten und direktiven Gewalt der Kirche gegenüber dem Staate vgl. Hergenröther, *a. a. O.* 411—459. Daselbst sind auch die Vertreter der erwähnten Theorien genannt.

[2] *Die christl. Philosophie des Mittelalters, a. a. O.* 402.

Das Leben der Menschen aber, die am Gemeinwohl arbeiten, währt nur kurze Zeit, und noch schneller schwinden ihre Kräfte. Die entstehenden Lücken müssen in geeigneter und für das Volkswohl förderlicher Weise ausgefüllt werden, damit das Gemeinwohl keinen Schaden nimmt[1].

Sollen die Ämter an die Beamten verkauft werden, oder soll man diese durch Wahl bestimmen?[2] Thomas entscheidet sich für das letztere. Es ist zwar an sich moralisch einwandfrei, weltliche Ämter zu verkaufen, wofern es sich um geeignete Personen handelt und der Preis nicht so hoch gesetzt ist, daß die Beamten die gezahlte Summe nur durch Bedrückung der Untertanen zurückgewinnen können. Zuträglich aber ist der Verkauf der Ämter nicht, zunächst weil die zu ihrer Bekleidung besser Qualifizierten oft zugleich die Minderbemittelten sind, denen der Kauf eines Amtes nicht möglich ist. Sind die Geeigneteren aber begütert, so werden sie sich um die Erlangung der Ämter nicht bemühen, noch auch nach dem aus dem Amte zu erzielenden Gewinn trachten. Es ist also eine Folge des Ämterverkaufes, daß die Ämter in die Hände der Schlechten, der Streber und Habsüchtigen gelangen, die die Untertanen bedrücken und auch die Vorteile des Herrschers nicht aufs beste wahrnehmen werden. Darum ist es ratsamer, gute und fähige Männer für die Ämter auszuwählen[3], die man, wenn nötig, anch gegen ihren Willen zur Übernahme der Ämter bestimmen müßte, da durch ihre Fähigkeit und ihren Fleiß ein größerer Nutzen für Fürst und Untertanen erwachsen wird, als durch den Verkauf der Ämter erzielt würde.

Die Sorge um die Erhaltung der guten Lebensführung muß sich weiterhin betätigen in der Rechtspflege des Staates[4]. Was über den staatlichen Rechtszweck ausgeführt wurde, hat naturgemäß auch hier seinen Platz.

[1] *De reg. princ.* I, 15.

[2] *De reg. Iud. Quinto.* — Bei dieser Frage, wie in zahlreichen anderen Fällen, geht das Staatsrechtliche und das Politische ganz ineinander über, ein Mangel, der Thomas keineswegs allein eigen ist.

[3] Thomas verweist auf *Exod.* 18, 21ff., wo Moses nach Jethros Rat tugendhafte Männer auswählt und sie zu Vorstehern und Richtern des Volkes bestellt.

[4] *De reg. princ.* I, 15.

Die dritte Aufgabe endlich, die die Erhaltung der guten Lebensführung in sich schließt, ist der Schutz der Bürger gegen äußere Feinde[1]. Eines der Mittel, die diesem Schutze dienen, ist der Krieg[2], der eben um der Erhaltung des Friedens[3] und um des Gemeinwohls[4] willen geführt wird.

Eine Reihe ethischer Betrachtungen ergibt sich hier für Thomas. Er fragt zunächst nach der sittlichen Erlaubtheit des Krieges[5]. Diese ist dann gegeben, wenn es sich um einen gerechten Krieg handelt. Dazu sind drei Bedingungen erforderlich.

Erstens muß der Krieg auf die Autorität des Fürsten hin geführt werden[6]; denn ihm ist die Sorge für das Gemeinwohl anvertraut. Seine Sache ist es darum, die Übergriffe der Feinde gegen den Staat durch den Krieg zurückzuweisen. Eine Privatperson dagegen muß ihr Recht vor dem Richter suchen, ganz abgesehen davon, daß es ihr auch in keiner Weise zusteht, das Volk zusammenzurufen, wie es zu einem Kriege notwendig ist.

Das zweite Erfordernis ist ein gerechter Grund für die Kriegführung. Die Feinde müssen durch ihr Verschulden den Krieg heraufbeschworen haben. Darum sind nach Augustinus[7] diejenigen Kriege gerecht, die den Zweck haben, Unbilden zu rächen oder einen Staat zu strafen, der es unterläßt, die Übeltaten seiner Untertanen zu ahnden oder unrecht erworbenen Besitz zurückzugeben.

Die dritte Bedingung endlich ist die rechte Absicht der Kriegführenden, daß nämlich das Gute gefördert und dem Übel vorgebeugt werde.

[1] *De reg. princ.* I, 15. [2] *S. theol.* II, 2 q. 40 a. 1 corp.

[3] *l. c.* ad 3; q. 123 a. 5 obi. 3. Vgl. Arist. *Pol.* VII, 15, p. 1334a 14f.; *Eth. Nic.* X, 7, p. 1177b 5f.; Plato, *Leg.* I, 4, p. 628Df.; Augustinus, *De civ. Dei* XIX, 12.

[4] *S. theol.* II, 1 q. 105 a. 3 obi. 5. [5] *l. c.* II, 2 q. 40 a. 1.

[6] *S. theol.* II, 2 q. 188 a. 3 obi. 4. Thomas beruft sich auf Isidor, *Etymol.* XVIII, 1 § 2 (*PL* LXXXII, 639). Die Stelle lautet: Iustum bellum est, quod ex praedicto [Thomas: imperiali] geritur de rebus repetitis aut propulsandorum hostium causa.

[7] *Lib. quaest. super Iosue* (= *Quaest. in Heptat.* lib. VI q. 10; *PL* XXXIV, 781): Iusta autem bella definiri solent, quae ulciscuntur iniurias, si qua gens vel civitas, quae bello petenda sunt, vel vindicare neglexerit, quod a suis improbe factum est, vel reddere, quod per iniurias ablatum est.

Ein diesen Bedingungen entsprechender Krieg hat sittlichen und meritorischen Charakter[1]. Wer für die Rettung des Vaterlandes stirbt, wird die ewige Belohnung erlangen[2]. Auf das Bestehen der Todesgefahren im Kriege ist sogar eine Tugend vornehmlich hingeordnet, der Starkmut[3]. Die Kriegführung kann auch den Schutz des göttlichen Kultus bezwecken, und mit Rücksicht darauf wie auch zum Schutze des öffentlichen Wohles kann sogar ein religiöser Orden gestiftet werden, dessen ausgesprochener Zweck der Kriegsdienst ist[4]. Den Klerikern jedoch ist es nicht gestattet, als Kämpfer am Kriege teilzunehmen[5], weil sich das mit den Pflichten ihres Amtes, die verdienstvoller sind, nicht verträgt. Denn einmal verursacht der Kriegsdienst große Unruhe und ist darum ein Hindernis für die Betrachtung der göttlichen Dinge. Dann ist der Kleriker auch für den Dienst am Altare geweiht, auf dem im heiligen Opfer das Leiden Christi dargestellt wird. Daher wäre es ungeziemend für ihn, zu töten oder überhaupt Blut zu vergießen. Es ist rechtliche Bestimmung, daß alle Kleriker, die, mag es auch ohne Sünde geschehen, Blut vergießen, irregulär werden[6]. Dagegen können sie mit ins Feld ziehen, um den Kämpfenden ihren geistlichen Beistand anzubieten.

Gelten im Kriege auch die Gesetze der Moral? Daß das Sittengesetz im Kriege nicht ausgeschaltet ist, unterliegt für Thomas keinem Zweifel. Aber wenn auch im Kriege nichts gestattet ist, was in sich unsittlich ist, so bestehen doch gewisse Unterschiede zwischen der Moral des Krieges und der Moral des Privatlebens. So ist es im Kriege den Soldaten

---

[1] *S. theol.* II, 2 q. 40 a. 2 obi. 4 und ad 4.

[2] *l. c.* obi. 4. Thomas verweist auf Leo papa IV., epistolae et decreta, 1, „omni timore" (*PL* CXV, 657): Novit enim Omnipotens, si quilibet vestrum morietur, quod pro veritate fidei et salvatione patriae ac defensione Christianorum mortuus est; ideo ab eo praetitulatum praemium [scil. regna coelestia] consequetur.

[3] *S. theol.* II, 2 q. 123 a. 5 corp.

[4] *l. c.* q. 158 a. 3 corp. Auch dieser Orden dürfte nur auf die Autorität des weltlichen Fürsten oder der Kirche hin einen Krieg unternehmen. *l. c.* ad 4.

[5] *l. c.* q. 40 a. 2. Vgl. *Corp. Iur. Can.* c. 24, X, V, 12 de homicidio.

[6] Über Irregularität wegen homicidium vgl. *Corp. Iur. Can.* c. 6 ff., X, V, 12.

gestattet, den Feind zu töten, und zwar mit Absicht, da sie im Auftrage der öffentlichen Autorität handeln und das Wohl der Gesamtheit die Tötung des Feindes verlangt. Gleichwohl würden sie sündigen, wenn persönliche Leidenschaft sie zur Vernichtung des Gegners triebe[1]. Auch das Beutemachen ist in einem gerechten Kriege erlaubt. Doch würden sich die Soldaten auch hier infolge schlechter Gesinnung einer Sünde schuldig machen, wenn sie nicht so sehr um der Gerechtigkeit willen, als der Beute wegen kämpfen würden. Das Beutemachen in einem ungerechten Kriege ist nichts anderes als Raub und verpflichtet daher zur Restitution[2].

Ist die Anwendung der Kriegslist sittlich erlaubt? Jemand zu hintergehen dadurch, daß man ihm die Unwahrheit sagt oder ihm gegenüber ein Versprechen nicht hält, ist, weil in sich unsittlich, immer unerlaubt, auch dem Feinde gegenüber. Dagegen ist es erlaubt, den Feind zu überlisten durch Verheimlichung der getroffenen Vorkehrungen, durch Verbergen der wahren Absichten. Denn darin liegt kein eigentlicher Betrug, noch wird dadurch die Gerechtigkeit verletzt; vielmehr ist dies ein Haupterfordernis der Kriegskunst[3].

Es sei noch erwähnt, daß an Festtagen der Kampf ruhen soll, da das Kriegführen sich mit dem Charakter der Festtage nicht verträgt, die Tage der Ruhe und des Gottesdienstes sein sollen. Anderseits aber ist an Festtagen nichts verboten, was zum Wohle der Menschen notwendig ist. Erfordert es also die Not, so darf zum Schutz und Wohl des Staates auch an Festtagen gekämpft werden[4].

Noch eine dritte Aufgabe hat der Staat außer der Begründung und Erhaltung der guten Lebensführung zu besorgen: deren Vervollkommnung. Zu diesem Zwecke muß er bestrebt sein, Unordnungen, die sich bemerkbar machen, zu verbessern, Fehlendes zu ergänzen und das der Vervollkommnung Fähige zu vollenden[5].

---

[1] *S. theol.* II, 2 q. 64 a. 7 corp.

[2] *l. c.* II, 2 q. 66 a. 8 ad 1.

[3] *l. c.* q 40 a. 3 corp. Vgl. die interessanten Ausführungen von Ebers, Art. Krieg, Kriegsrecht im *Staatslex.* [4]1911, III, 509 ff., betr. die im Haager Reglement aufgestellten Bedingungen über das im Kriege Erlaubte.

[4] *S. theol.* II, 2 q. 40 a. 4 obi. 1 und corp.

[5] *De reg. princ.* I, 15.

So hat der Staat nach Thomas einen Rechtszweck und einen Wohlfahrtszweck, oder, was beides zusammenfaßt, er hat die gute Lebensführung der Bürger zum Ziel. Nichts anderes meint Thomas, wenn er gelegentlich das Gemeinwohl als den Zweck des Staates bezeichnet [1]. Denn dieses schließt sowohl den Frieden [2], wie die materielle Wohlfahrt [3], wie insbesondere die sittliche Lebensführung [4] als wesentliche Bestandteile ein [5].

Nach allseitiger Darlegung des Staatszweckes bleibt nunmehr die entscheidende Frage zu beantworten: Sind wir berechtigt, bei Thomas von den Aufgaben des Staates als sittlichen Aufgaben zu sprechen?

Schon die ganze Hinordnung derselben auf das ewige Ziel des Menschen läßt uns diese Frage bejahen: der Staat soll zu seinem Teile mitwirken, daß das Ziel der sittlichen Ordnung erreicht wird. Aber auch abgesehen von dieser letzten, höchsten Beziehung haben die einzelnen, näheren Staatszwecke in sich einen hohen sittlichen Wert.

Für die religiös-sittliche Aufgabe des Staates bedarf dies keiner weiteren Erläuterung. Aber es gilt auch für die rechtliche und für die auf das materielle und geistige Wohl der Untertanen gerichtete Aufgabe; für erstere, weil sie das Mittel für die Durchführung des sittlichen Zweckes ist, für beide wegen ihrer Beziehung zum Gemeinwohl, das sich bei Thomas durchaus als sittlicher Zweck darstellt [6].

Aus dem sittlichen Zweck der Staatsgewalt ergibt sich eine Reihe sittlicher Anforderungen an die Person ihres Trägers. Dieser muß ein durchaus tugendhafter Mann sein. Es kann zwar jemand ein guter Bürger sein, ohne

---

[1] *Comm. in Pol.* I, 1 „maxime autem"; *S. theol.* II, 1 q. 1 a. 2 ad 3; *De reg. princ.* I, 7.

[2] *S. c. gent.* III, 146. [3] *S. theol.* II, 1 q. 4 a. 7 corp.

[4] *l. c.* q. 100 a. 8 corp.; q. 92 a. 1 ad 3.

[5] Näheres darüber wird Kap. II § 2 der im Vorwort angekündigten Arbeit enthalten.

[6] S. z. B. *S. theol.* II, 2 q. 99 a. 1 ad 1; *S. c. gent.* III, 69 und 125; II *Sent.* d. 11 q. 1 a. 2 sed c.; Arist. *Eth. Nic.* I, 1, p. 1094 b 7 ff. Auch dies wird in Kap. II § 2 der erwähnten Arbeit in ausführlicher Weise begründet.

daß er zugleich ein tugendhafter Mann ist [1], d. h. ohne daß er eine allseitige Tugendhaftigkeit besitzt; es ist aber kein guter Fürst denkbar, der nicht auch ein tugendhafter Mann wäre [2]. Der König muß eine vollkommene [3] und überragende [4] Tugend besitzen. Zunächst muß ihm die Tugend der Klugheit, die Leiterin aller moralischen Tugenden, in hervorragendem Maße eigen sein [5]. Denn Regieren ist Sache der Vernunft. Soweit darum jemand an der Herrschaft teilnimmt, muß er die Tugend der Klugheit besitzen [6]. Dann muß der Fürst sich durch Gerechtigkeit auszeichnen. Klugheit und Gerechtigkeit sind die eigentlichen Herrschertugenden [7]. Er muß von Gottesfurcht und von Gehorsam gegen Gottes Gesetz erfüllt sein. Er muß mäßig sein in der Lebensführung; er muß sich hüten vor Habsucht, vor Überhebung und Gewalttätigkeiten gegenüber den Untertanen. Gott selbst forderte im alttestamentlichen Gesetz vom Könige diese Eigenschaften [8].

Aus dem hohen sittlichen Berufe des Staates fließt die erhabene Würde der staatlichen Autorität [9]. Die Stellung des Königs im Staate ist zu vergleichen mit der Stellung Gottes in der Welt [10]. Der Herrscher ist Gottes Stellvertreter und nimmt als solcher teil an der göttlichen Würde [11]. Als den

---

[1] *S. theol.* II, 2 q. 58 a. 6 sed c.; *De virt. in communi* q. 1 a. 10 corp.; Arist. *Pol.* III, 4, p. 1276 b 16 ff., besonders 31 ff.

[2] *S. theol.* II, 1 q. 92 a. 1 ad 3; Arist. *Pol.* III, 4, p. 1277 a 20 f.

[3] *Comm. in Pol.* I, 10 „manifestum igitur". Arist. *Pol.* I, 13, p. 1260 a 17 f.: . . . *τὸν μὲν ἄρχοντα τελέαν ἔχειν δεῖ τὴν ἠθικὴν ἀρετήν.*

[4] Arist. *Eth.* VIII, 12, p. 1160 b 3 f.: *οὐ γάρ ἐστι βασιλεὺς ὁ μὴ αὐτάρκης καὶ πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχων.* Thomas führt erklärend aus: . . . superexcellens in omnibus bonis et animae et corporis et exteriorum rerum. *Comm. in Eth. Nic.* VIII, 10 „transgressio autem".

[5] *S. theol.* II, 2 q. 50 a. 1 ad 1. [6] *l. c.* q. 47 a. 12 corp.

[7] *l. c.* q. 50 a. 1 ad 1. [8] *l. c.* II, 1 q. 105 a. 1 ad 1.

[9] In seinen Ausführungen über Pflicht und Würde des Herrschers in *De reg. princ.* I, 7—9 schließt Thomas sich gern an Augustinus an. v. Hertling, Art. Augustinus im *Staatslex.* I, 437.

[10] *De reg. princ.* I, 9 und 12.

[11] *S. theol.* II, 2 q. 63 a. 3 corp.; vgl. *De reg. princ.* I, 14: Die Leitung des Staates soll das Abbild der göttlichen Weltregierung sein. Nach Aristo-

Dienern der göttlichen Vorsehung hat man darum auch in alter Zeit den Leitern des Staates das Prädikat „göttlich" beigelegt [1], und selbst die Heilige Schrift (*Exod.* 22, 28) nennt die Richter, d. i. die Leiter des Volkes, Götter [2].

Aus der hohen sittlichen Aufgabe des Staates ergibt sich endlich die Verantwortlichkeit der staatlichen Gewalt für ihre Amtsführung. Zwar kann der Herrscher von keiner menschlichen Autorität zur Verantwortung gezogen werden [3], er steht außerhalb des Gesetzes [4], insofern er nicht unter der Zwangsgewalt (vis coactiva) desselben steht, auch nicht stehen kann, da sie von ihm selbst herrührt, niemand aber sich selber zwingen kann; dagegen ist der Herrscher wohl der Leitungsgewalt (vis directiva) des Gesetzes unterworfen [5]. Freiwillig, nicht gezwungen soll er das Gesetz befolgen. Wie er diese Pflicht erfüllt, dafür ist er Gott verantwortlich, denn er ist als Leiter des Volkes Diener Gottes [6]. Den Herrschern, die die Gerechtigkeit mit Füßen treten, die ihre Gewalt mißbrauchen zum Erlaß ungerechter Gesetze, die die Untertanen

---

teles (*Pol.* III, 13, p. 1284 a 10) ist der Monarch *ὥσπερ θεὸς ἐν ἀνθρώποις*. — Joh. von Salisbury (*Polycr.* IV, 1) nennt den Herrscher das Abbild der göttlichen Majestät, das etwas von göttlicher Kraft in sich trägt. Freilich hat diese starke Betonung der königlichen Würde doch auch zu großen Übertreibungen geführt: vgl. Petr. de Vineis, *epist.* 2 c. 7; *ep.* 3 c. 44. *Bald. I. cons.* 228 nr. 7: imperator est ... Deus in terra; ebenso *cons.* 373 nr. 2; Joh. de Platea l. 2 C. 11, 9 nr. 1 u. a. Gierke, *a. a. O.* 563 Anm. 122; vgl. Hergenröther, *a. a. O.* 412.

[1] *S. theol.* II, 2 q. 99 a. 1 ad 1.

[2] *De reg. princ.* I, 9.

[3] *S. theol.* II, 1 q. 96 a. 5 ad 3. [4] *l. c.* obi. 3.

[5] *l. c.* ad 3. Vgl. die schönen und ernsten Worte Platos in *Leges* IV, 7, p. 715 C f.: *ὃς δ' ἂν τοῖς τεθεῖσι νόμοις εὐπειθέστατός τ' ᾖ καὶ νικᾷ ταύτην τὴν νίκην ἐν τῇ πόλει, τούτῳ φαμὲν καὶ τὴν τῶν θεῶν ὑπηρεσίαν δοτέον εἶναι τὴν μεγίστην τῷ πρώτῳ, καὶ δευτέραν τῷ τὰ δεύτερα κρατοῦντι, καὶ κατὰ λόγον οὕτω τοῖς ἐφεξῆς τὰ μετὰ ταῦθ' ἕκαστα ἀποδοτέον εἶναι. τοὺς δ' ἄρχοντας λεγομένους νῦν ὑπηρέτας τοῖς νόμοις ἐκάλεσα οὔ τι καινοτομίας ὀνομάτων ἕνεκα, ἀλλ' ἡγοῦμαι παντὸς μᾶλλον εἶναι παρὰ τοῦτο σωτηρίαν τε πόλει καὶ τοὐναντίον. ἐν ᾗ μὲν γὰρ ἂν ἀρχόμενος ᾖ καὶ ἄκυρος νόμος, φθορὰν ὁρῶ τῇ τοιαύτῃ ἑτοίμην οὖσαν· ἐν ᾗ δ' ἂν δεσπότης τῶν ἀρχόντων, οἱ δ' ἄρχοντες δοῦλοι τοῦ νόμου, σωτηρίαν καὶ πάνθ' ὅσα θεοὶ πόλεσιν ἔδοσαν ἀγαθὰ γιγνόμενα καθορῶ.*

[6] *De reg. princ.* I, 8.

bedrängen und nur ihren eigenen Vorteil suchen, gilt das Drohwort der Heiligen Schrift: „Wehe denen, die ungerechte Gesetze erlassen und, Beschlüsse fassend, Ungerechtigkeit vorschreiben, um zu unterdrücken im Gerichte die Armen und Gewalt anzutun der Sache der Schwachen meines Volkes" [1]; und das andere: „Wehe den Hirten (Israels), die sich selbst weiden; sollten nicht die Herden von den Hirten geweidet werden?" [2]

Es sei noch erwähnt, daß die Obrigkeit auch über die ihr Unterstellten Gott Rechenschaft ablegen muß, ob sie dieselben zum Guten hingeführt und vom Bösen abgehalten hat [3].

Von Gott hat der Herrscher darum auch seinen Lohn oder aber seine Strafe zu erwarten. Thomas widmet der Frage, welches der angemessene Lohn für einen guten König sei, eine eingehende Untersuchung [4]. Die Ansicht, daß dieser Lohn in Ruhm und Ehre bestehe, weist er mit mehreren Gründen zurück. Beides würde keine entsprechende Belohnung für die vielen Arbeiten und Sorgen des Königs sein. Denn erstens sind Ruhm und Ehre, weil von der stetig wechselnden Volksmeinung abhängig, sehr unsichere Güter. Dann steht aber auch die Ruhmgier wahrer Seelengröße entgegen. Der Ruhmsüchtige wird infolge seines Strebens nach Menschengunst schließlich zum Sklaven aller, ein Verhältnis, das sich mit der Würde des Königs nicht verträgt. Zweitens wird ein tugendhafter Mann den Ruhm gleich den anderen zeitlichen Gütern gering achten und in ihm keinen angemessenen Lohn für seine Leistungen erblicken können. Würde aber dieses Gut allein einem Könige als Belohnung winken, so würden gute Männer nicht die Königswürde annehmen wollen oder aber, wenn sie sie annehmen, ohne Lohn bleiben. Drittens endlich zeitigt die Ruhmsucht viele Übel. Schon manche haben durch ungeordnete Ruhmsucht im Kriege sich und ihr Heer zugrunde gerichtet und das Vaterland in die Knechtschaft der Feinde gebracht. Die Ruhmgier ist auch gern von Verstellung und Heuchelei begleitet. Da es nämlich schwierig ist und nur wenigen ge-

---

[1] *Is.* 10, 1 f.; *S. theol.* II, 1 q. 96 a. 4 obi. 3 und ad 3.

[2] *Ezech.* 34, 2; *De reg. princ.* I, 1.

[3] *Comm. in epist. ad Hebr.* c. 13. [4] *De reg. princ.* I, 7 u. 8.

lingt, wahre Tugend zu erlangen, der allein Ehre gebührt, so werden viele Ruhmgierige dazu gebracht, sich den Schein der Tugendhaftigkeit zu geben.

Der König muß vielmehr seinen Lohn von Gott erwarten. Der Diener erwartet ja den Lohn für seine Arbeiten vom Herrn. Zwar vergilt Gott den Königen auch mit zeitlichen Gütern, aber so lohnt er schon dem ungerechten Fürsten für das Gute, das er tut (*Ezech.* 29, 18—20). Wie wird er erst den guten Königen lohnen! Ihnen ist denn auch ein ewiger Lohn verheißen, „die unverwelkliche Krone der Herrlichkeit" (I. *Petr.* 5, 4).

Auf einen solchen Lohn weist auch die Vernunft hin. Jedes vernünftige Wesen trägt in sich das Bewußtsein, der Lohn der Tugend sei Seligkeit. Da nun die gute Leitung der Untergebenen ein Werk der Tugend ist, so wird auch des Königs Lohn die Seligkeit sein.

Diese kann nicht, wie durch mehrere Beweise erhärtet wird, in irdischen Gütern bestehen, weil diese kein vollkommenes Glück gewähren können, sondern nur in Gott, der allein des Menschen Sehnsucht nach Glück befriedigen und für einen König der angemessene Lohn sein kann [1].

Den König, der seine Pflicht treu erfüllt hat, erwartet aber entsprechend der Größe königlicher Würde ein besonders hoher Grad himmlischer Seligkeit. Größere Tugend verdient ja auch größeren Lohn. Zur Regierung eines Königreichs ist aber größere Tugend erforderlich als zur eigenen Leitung oder zur Leitung einer Familie. Wie ferner in den Wissenschaften die Leistung des Lehrers höher bewertet wird als die des Schülers, in der Baukunst die des Architekten höher als die des Arbeiters, im Kriege die des Feldherrn höher als die des

[1] Thomas verweist auf Augustinus, *De civ. Dei* V, 24 [Text nach *PL* XLI, 170 f.]: „Neque enim nos christianos imperatores ideo felices dicimus, quia vel diutius imperarunt vel imperantes filios morte placida reliquerunt vel hostes rei publicae domuerunt vel inimicos cives adversus se insurgentes et cavere et opprimere potuerunt ... Sed felices eos dicimus, si iuste imperant ... si malunt cupiditatibus pravis quam quibuslibet gentibus imperare; et si haec omnia faciunt non propter ardorem inanis gloriae, sed propter caritatem felicitatis aeternae ... Tales christianos imperatores dicimus esse felices interim spe, postea re ipsa futuros, cum id, quod exspectamus, advenerit." Siehe *De reg. princ.* I, 8.

Soldaten, so ist auch die leitende Tätigkeit des Königs verdienstvoller als die guten Handlungen der Untertanen. Wenn es ferner die Tugend ist, die ein Werk gut macht, so muß einem Werke von höherer Güte eine vollkommenere Tugend zugrunde liegen. Nun ist aber das Wohl der Menge, nach dem der König strebt, größer und göttlicher als das des Einzelnen. Also gebührt ihm auch, da Tugend und Lohn einander entsprechen müssen, für eine gute Regierung ein größerer Lohn als dem Untertanen für seine gute Handlung.

Daß dem König ein außerordentlicher Lohn zuteil werde, lehrt auch die Heilige Schrift [1].

So groß der Lohn des guten Königs ist, so schwer ist die Strafe, die den Tyrannen erwartet. Schon hier auf Erden ist er nicht glücklich [2]. Das höchste aller irdischen Güter, die Freundschaft, die der gute König in so reichem Maße genießt, muß er entbehren; denn da er nur sein eigenes Wohl sucht und seine Untertanen bedrückt, so hat er nur wenig oder gar keine Gemeinschaft mit ihnen, und erst recht entbehrt er ihrer Liebe und treuen Ergebenheit. Darum ist seine Herrschaft in steter Gefahr und kann nicht von langer Dauer sein, wie auch die Geschichte und die Heilige Schrift bezeugen. Auch der durch Beraubung der Untertanen erworbene Besitz bringt ihm keinen Segen. Es ist Gottes Gericht, daß das ungerecht Erworbene entweder unnütz verschleudert wird oder verloren geht. Endlich wird auch sein Name bei den Untertanen nicht fortleben, oder aber es wird mit Fluchen seiner gedacht.

Die schwerste Strafe aber wartet seiner in der Ewigkeit [3]. Denn wenn die Räuber, Sklavenhändler und Mörder schon die schwersten Strafen verdienen, nämlich vor dem menschlichen Gericht den Tod und vor dem göttlichen die ewige Verdammnis, eine wie viel schwerere Strafe wird den Tyrannen ereilen, der alle beraubt, gegen die Freiheit aller sündigt und ganz nach seiner Laune töten läßt, wen er will. Hinzu kommt,

[1] Thomas verweist auf I. *Petr.* 5, 4; *Psalm* 72, 25. 28; *Psalm* 138, 17. Zu den Psalmenstellen vgl. Thomas' Erklärung in *De reg. princ.* I, 8.

[2] *De reg. princ.* I, 10. [3] *l. c.* I, 11.

daß solche Tyrannen selten Buße tun. Von Hochmut aufgeblasen, wegen ihrer Sünden von Gott verlassen, von der Schmeichelei der Menschen betört, kommen sie selten zu einer würdigen Buße. Wann könnten sie auch der Pflicht nachkommen, alles geraubte Gut zurückzugeben, wann denen Ersatz leisten, die sie bedrückt oder sonstwie ungerecht behandelt haben? Zudem halten sie alles für erlaubt, was sie ungestraft und ohne Widerstand tun können. Daher kommen sie nicht nur zu keiner Lebensbesserung, sondern geben noch obendrein ihren Nachfolgern ein schlechtes Beispiel und machen sich so fremder Sünden schuldig. Ihr verbrecherisches Treiben wird endlich erschwert in Hinsicht auf die hohe Würde ihres Amtes. Wie der irdische König seine treulosen Diener schwerer bestrafen wird als andere, so Gott diejenigen, die Vollstrecker und Diener seiner Herrschaft auf Erden sein sollten, aber schlecht handeln und „Gottes Gericht in Bitterkeit verkehren".

§ 3.

Die in der sittlichen Ordnung begründeten Befugnisse und Grenzen der staatlichen Gewalt.

Der Gesetzgeber, sagt Thomas, prägt durch seine Gesetze dem Geiste der Untertanen eine gewisse Regel als Prinzip ihres Handelns ein [1]. Woher hat der Staat das Recht, den Bürgern Gesetze zu geben und sie dadurch in ihrem Handeln zu bestimmen und ihre Freiheit zu beschneiden? Woher hat er das Recht, sich zum Richter über die Bürger aufzuwerfen, in ihre Rechtsstreitigkeiten einzugreifen und sie an seine Entscheidungen zu binden? Woher hat er das Recht, die Übertreter der von ihm geschaffenen Rechtsordnung zu strafen?

Die staatliche Gewalt, so sahen wir bereits, ist ein Wesensbestandteil des Staates und darum unmittelbar mit diesem gegeben und ebenso dringlich wie er von der sittlichen Ordnung gefordert. Die einzelnen Befugnisse, die diese Gewalt umfaßt, ergeben sich naturgemäß aus dem Zweck des Staates.

[1] *S. theol.* II, 1 q. 93 a. 5 corp.

Denn die Durchführung dieses Zweckes ist nur möglich, wenn die staatliche Gewalt berechtigt ist, alle die Mittel anzuwenden, die zur Erfüllung ihrer Aufgaben notwendig sind. Als solche notwendige Mittel erweisen sich Gesetzgebung und Rechtsprechung [1]. Mit dem Staatszweck muß darum — das ist ein ganz und gar thomistischer Gedanke — zugleich auch die gesetzgebende und richterliche Gewalt des Staates in der sittlichen Ordnung begründet sein.

Wir zeigten bereits im vorigen Paragraphen, daß für Thomas die Schaffung eines positiven Rechts, weil die unerläßliche Bedingung für ein geordnetes Zusammenleben der Menschen sowie für eine zuverlässige Rechtsprechung, eine sittliche Forderung ist. Die Gesetzgebungsgewalt hat ihre Wurzel im ewigen Gesetz [2]. Sie stammt von Gott [3]. Mit ihr ist notwendig verbunden das Recht, von der Beobachtung der Gesetze zu dispensieren. Denn der Gesetzgeber kann bei Erlaß der Gesetze nicht die Verhältnisse jedes Einzelnen in Betracht ziehen, sondern muß sich von der Rücksicht auf das Gesamtwohl leiten lassen. Dabei kann aber sehr leicht der Fall eintreten, daß ein Gesetz für einen Einzelnen wegen seiner ganz besonders gearteten Verhältnisse eine außerordentliche Härte enthält [4]. Auf dem Wege der Dispensation soll diese unbeabsichtigte Härte beseitigt werden.

Die Befugnis zu dispensieren hat nur der, von dem das Gesetz auch seine verpflichtende Kraft hat, der Gesetzgeber, und der, dem letzterer diese Gewalt überträgt [5]. Die Obrigkeit soll aber nicht ohne Grund, nach Willkür, Dispensen erteilen, sie darf auch hier das Gemeinwohl nicht aus dem Auge

[1] Wir gliedern heute die staatliche Gewalt in eine gesetzgebende, richterliche und exekutive. Letztere erwähnt Thomas nicht ausdrücklich. Sie ist für ihn, wie überhaupt für seine Zeit, in der richterlichen Gewalt einbegriffen, wie sie auch von deren Inhaber ausgeübt wurde.

[2] *S. theol.* II, 1 q. 93 a. 3 ad 2.

[3] „Per me reges regnant et legum conditores iusto decernunt." *Prov.* 8, 15; siehe *S. theol. l. c.* sed c.

[4] *l. c.* q. 97 a. 4 corp.

[5] *l. c.* ad 3; *S. c. gent.* III, 76: Eius est interpretari leges et dispensare in eis, cuius est eas condere.

lassen, sonst wäre sie eine ungetreue Verwalterin ihres Amtes [1]. Weil die Intention des Gesetzgebers auf das Gemeinwohl und auf die Ordnung der Gerechtigkeit und Tugend als das Mittel zur Erreichung und Wahrung des Gemeinwohles gehen muß, so kann von keinem Gesetze dispensiert werden, das direkt auf einen dieser Zwecke gerichtet ist, so z. B. nicht vom Verbot des Vaterlandsverrates [2].

Neben der Gesetzgebung erscheint bei Thomas die Rechtsprechung als ein notwendiges Mittel zur Erreichung des Staatszweckes [3]. Die richterliche Gewalt ergibt sich somit für ihn als eine Forderung der sittlichen Ordnung. Unsere Ausführungen im vorhergehenden Paragraphen stellen dies zur Genüge klar.

Indes werden wir eine andere mit der richterlichen Gewalt auf das engste zusammenhängende staatliche Befugnis noch besonders ins Auge fassen müssen, die Strafgewalt des Staates. Die Obrigkeit ist befugt, ihre Gesetze mit Zwangscharakter zu versehen [4]. Dieser Zwang des Gesetzes besteht in der Androhung und Vollziehung von Strafen [5]. Einer Privatperson, die nicht im Auftrage der öffentlichen Gewalt handelt, steht eine Zwangsbefugnis nicht zu [6], auch nicht zu dem Zwecke, sich selber Recht zu verschaffen [7], es sei denn im Falle der Notwehr [8]. Zwar hat auch der Vater über seinen Sohn und der Herr über seinen Knecht Strafgewalt, aber doch nur eine unvollkommene, entsprechend seiner Stellung als Oberhaupt einer unvollkommenen Gesellschaft, der Familie. Er kann darum nur leichtere Strafen erteilen [9]. Die Obrigkeit des Staates als einer vollkommenen Gesellschaft dagegen hat die vollkommene Zwangsgewalt. Sie kann daher auch solche Strafen verhängen, die den Schuldigen aus der Kommunität gänzlich ausschließen, wie die Todesstrafe [10].

---

[1] *S. theol.* II, 1 q. 97 a. 4 corp. [2] *l. c.* 100 a. 8 corp. [3] Vgl. S. 31.
[4] *S. theol.* II, 1 q. 90 a. 3 ad 2; *l. c.* II, 2 q. 66 a. 8 corp.
[5] *l. c.* II, 1 q. 100 a. 9 corp.; *l. c.* II, 2 q. 66 a. 8 corp.
[6] *l. c.* II, 1 q. 92 a. 2 ad 3; *l. c.* II, 2 q. 66 a. 8 corp.
[7] *De malo* q. 12 a. 2 corp. [8] *S. theol.* II, 2 q. 64 a. 7 corp.
[9] *l. c.* q. 65 a. 2 ad 2.
[10] *l. c.*; *l. c.* II, 1 q. 87 a. 3 ad 1; IV *Sent.* d. 37 q. 2 a. 1 ad 4.

Die Momente, die Thomas zur Begründung der obrigkeitlichen Strafgewalt anführt, zeigen, wie auch diese Befugnis des Staates in der sittlichen Ordnung begründet ist. Jedem Dinge in der Natur wohnt das Streben inne, das, was sich wider es erhebt, zu unterdrücken. Auch in den Menschen findet sich dieses Streben, nicht nur in den einzelnen, sondern folgerichtig auch in ihrer Gemeinschaft. Wer sich gegen die Gemeinschaft erhebt, wird von ihr, respektive ihrem Leiter als ihrem Vertreter, niederzuhalten und zu unterdrücken gesucht [1]. Diese Unterdrückung geschieht auf dem Wege der Bestrafung. So ist die Verhängung von Strafen eine der obrigkeitlichen Gewalt von Natur zukommende Funktion [2]. Dies ergibt sich auch daraus, daß das natürliche Sittengesetz zwar allgemein die Bestrafung der Vergehen fordert, aber nicht bestimmt, welche Strafen für die einzelnen Delikte zu verhängen sind. Diese Bestimmung hat offenbar die Obrigkeit durch ihre positiven Strafgesetze vorzunehmen [3].

Die Strafrechtspflege des Staates steht somit im Dienste der sittlichen Ordnung.

Die Strafbefugnis ist ferner die notwendige Voraussetzung der gesetzgebenden Gewalt. Nur wer das Recht hat, die Erfüllung seiner Gesetze gegebenenfalls durch Strafen zu erzwingen, kann das Recht haben, überhaupt Gesetze zu erlassen, denn sonst wäre dieses Recht illusorisch. Darum kann nur die Obrigkeit Gesetze geben, weil sie allein Strafgewalt hat [4].

Die staatliche Strafgewalt ist sodann begründet in der Pflicht des Staates, für das Gemeinwohl zu sorgen [5]. Ohne Bestrafung der Verbrecher wäre es um die allgemeine Wohlfahrt geschehen. Der Friede unter den Bürgern könnte nicht aufrecht erhalten werden [6], die Ordnung der Gerechtigkeit wäre gestört [7].

---

[1] Vgl. dazu auch *S. theol.* II, 1 q. 21 a. 3 corp.
[2] *l. c.* q. 87 a. 1 corp.
[3] *l. c.* II, 2 q. 85 a. 1 ad 1; *Quodl.* 2 q. 4 a. 8; IV *Sent.* d. 36 q. 1 a. 1 ad 3. [4] *S. theol.* II, 1 q. 90 a. 3 ad 2.
[5] *l. c.* q. 21 a. 4 corp. [6] *S. c. gent.* III, 146.
[7] II *Sent.* d. 37 q. 3 a. 1 ad 2; *S. theol.* II, 2 q. 33 a. 6 corp.

Die Strafgewalt ist endlich dem Staate notwendig zur sittlichen Erziehung der Untertanen[1]. Das Mittel, durch das die Obrigkeit die Bürger zum Gehorsam gegen das Gesetz und damit zur Tugend führt, ist eben die Androhung von Strafen[2]. Thomas führt aus[3], daß der Mensch von Natur zwar die Anlage zur Tugend, nicht aber schon die volle Tugend selbst besitzt. Diese kann er nur durch entsprechende Leitung erwerben; nicht durch ausschließliche Selbstleitung, denn die Tugendhaftigkeit besteht vornehmlich in der Enthaltung von unerlaubten Vergnügungen, zu denen der Mensch gar sehr hinneigt, besonders im jugendlichen Alter, in dem die Leitung am wirksamsten ist. Daher müssen die Menschen die zur Erlangung der Tugend erforderliche Leitung von einem anderen erhalten. Für diejenigen, die infolge guter Veranlagung oder Gewohnheit oder durch Gottes Gnade zu Tugendakten geneigt sind, genügt eine väterliche Leitung durch Ermahnungen. Die Bösen aber und die zu Lastern Neigenden, die mit Worten nicht leicht zu bewegen sind, müssen unter eine gesetzliche Leitung gestellt werden, die sie unter Androhung von Strafen und Anwendung von Zwang am Bösen zu verhindern imstande ist[4], damit sie so wenigstens von ihren Übeltaten zurückgehalten werden und die anderen in Frieden lassen. Ja, vielleicht werden sie so auf dem Wege der Gewöhnung allmählich von erzwungenem zu freiwilligem Gehorsam gegen das Gesetz und zur Übung der Tugend geführt. Die Strafgewalt ermöglicht es somit der Obrigkeit erst, die Untertanen durch ihre Gesetze in wirksamer Weise zum Guten anzuhalten[5].

---

[1] Vgl. außer den Stellen in Anm. 2, 3 u. 5 dieser Seite auch *Comm. in ep. ad Rom.* 13, 1; *De reg. princ.* I, 15: [Imminet regi cura] ut suis legibus et praeceptis, poenis et praemiis homines sibi subiectos ab iniquitate coerceat et ad opera virtuosa inducat, exemplum a Deo accipiens qui hominibus legem dedit, observantibus quidem mercedem, transgredientibus poenas retribuens.

[2] *S. theol.* II, 1 q. 92 a. 2 corp.; *l. c.* q. 99 a. 6 obi. 2 und ad 2.

[3] *l. c.* 1 q. 95 a. 1 corp. Vgl. zum Folgenden Arist. *Eth. Nic.* X, 10, p. 1179 b 4 ff.

[4] Vgl. Plato, *Leg.* IV, 8, p. 718B.

[5] *S. theol.* II, 1 q. 90 a. 3 ad 2.

Mit Rücksicht auf ihren sittlichen Charakter kann Thomas die Strafgewalt der staatlichen Autorität mit Recht als eine ihr von Gott übertragene Gewalt, als eine Teilnahme an der göttlichen Strafgerechtigkeit ansehen[1]. Die Obrigkeit ist die Dienerin Gottes in der Ausübung der Strafgewalt. Nicht ohne Grund trägt sie das Schwert; sie ist die Vollstreckerin des gerechten Gerichtes Gottes, eine Rächerin zum Zorne[2] dem, der Böses tut. Thomas verweist auf *Röm.* 13, 4 und I. *Petr.* 2, 13—14[3].

Es ist eine reiche Fülle von Befugnissen, die die staatliche Gewalt einschließt. Aber diese ist keineswegs unbegrenzt. Der Herrscher des thomistischen Staates ist kein absoluter Herrscher. Durch die sittliche Ordnung sind seiner Vollmacht ganz bestimmte Grenzen gesteckt. Nur soweit die der Obrigkeit von Gott verliehene Jurisdiktion geht, reicht deren Gewalt[4].

Zunächst ist sie durch das natürlich-sittliche und durch das göttliche Gesetz determiniert. Sie soll zu ihrem Teil die sittliche Ordnung verwirklichen helfen. Sie steht in deren Dienst. Die menschliche Gewalt ist der göttlichen untergeordnet[5]. Da darf sie zu den höheren sittlichen und religiösen Normen nicht in Gegensatz treten[6]. Das sittliche Gesetz tritt ihr als etwas Gegebenes gegenüber, das sie anerkennen muß, und an dem ihr keinerlei Kritik gestattet ist[7].

Thomas untersucht die Frage, ob die Vorschriften des Naturgesetzes nicht doch eine Abänderung erfahren könnten[8].

---

[1] De malo q. 12 a. 3 ad 5; *S. c. gent.* III, 146; *S. theol.* II, 2 q. 40 a. 1 corp.; *l. c.* II, 1 q. 91 a. 4 corp.

[2] Thomas fügt zur Erklärung hinzu: i. e. ad exequendam iram Dei. *Comm. in ep. ad Rom.* 13, 1.

[3] *S. c. gent.* III, 146; *S. theol.* II, 2 q. 40 a. 1 corp.; *Comm. in ep. ad Rom.* 13, 1.

[4] *S. theol.* II, 1 q. 100 a. 8 ad 3.

[5] *Comm. in ep. ad Rom.* 13, 1.

[6] *S. theol.* II, 1 q. 95 a. 3 corp.; *l. c.* q. 96 a. 4 corp. u. ad 2.

[7] *l. c.* q. 93 a. 2 ad 3.

[8] Diese Frage hat schon Aristoteles behandelt im Kampfe gegen die Sophisten, die die Existenz eines Naturgesetzes überhaupt nicht zugaben, weil ein solches unwandelbar sein müsse, während man doch die Rechtsgesetze dem Wandel unterworfen sehe. Aristoteles erkennt die Berech-

Er verneint dies schlechthin für die primären Prinzipien desselben. Die sekundären, aus den ersteren durch Schlußfolgerung abgeleiteten Prinzipien können zwar in vereinzelten Fällen aus besonderen Ursachen ihre Geltung verlieren [1]. So wird z. B. der Grundsatz, daß zur Aufbewahrung anvertrautes Gut nicht zurückbehalten werden darf, sondern dem Eigentümer wiedererstattet werden muß, seine verpflichtende Kraft ver-

tigung dieses Einwandes nicht an. Gewiß sei im Bereiche der Natur keine absolute Unwandelbarkeit — diese möge sich bei den Göttern finden —, gleichwohl aber gebe es, wie von selbst einleuchte, außer den veränderlichen positiven Rechtssatzungen ein natürliches Recht, das, wenn es auch gewissen Modifikationen unterworfen sein könne, doch im Grunde das gleiche bleibe (*Eth. Nic.* V, 10, p. 1134 b 18 ff.). Auch nach Augustinus sind die Normen des Naturgesetzes unveränderlich; fällt letzteres doch seinem Wesen nach zusammen mit der unwandelbaren lex aeterna, mit dem Gesetz der göttlichen Vernunft. (Näheres bei W. Stockums, *Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik, Freiburger theologische Studien,* hrsg. von G. Hoberg u. G. Pfeilschifter, Freiburg i. B. 1911, Heft 4, 21 ff.). Im Gegensatz zu diesem ethischen Intellektualismus, den, die Augustinischen Anschauungen weiter entwickelnd, auch Thomas von Aquin vertritt, baut der Voluntarismus eines Duns Skotus die sittliche Ordnung auf dem positiven Willensentschluß Gottes auf. Dieser freie Willensentschluß hätte auch ein anderer sein können, und dann gäbe es andere Normen der Sittlichkeit als die jetzt geltenden. Die Prinzipien des Naturgesetzes sind darum — das ist der notwendig sich ergebende Schluß — ohne jede Ausnahme veränderlich und dispensabel. Wenn Skotus trotzdem die beiden ersten Gebote — bezüglich des dritten Gebotes ist seine Lehre unklar — der ersten Dekalogtafel, wie überhaupt die im strengen Sinne naturgesetzlichen Normen — im Gegensatz zu den abgeleiteten, sekundären — für absolut unveränderlich und indispensabel erklärt, so ist das eine Inkonsequenz und zeigt uns eine Bruchstelle seines Systems. (Vgl. über Skotus die scharfsinnigen Ausführungen bei Stockums, *a. a. O.* 102 ff.; *ebd.* 146 ff. auch Occams Lehre.) Skotus' Schüler, der Nominalist Wilhelm von Occam hat rückhaltlos die Folgerungen aus den skotistischen Prinzipien gezogen. Er ist beim vollendeten Moralpositivismus angelangt: Die Normen des Naturgesetzes haben ihren Grund lediglich in der willkürlichen Anordnung Gottes und können jederzeit abgeändert werden. Descartes hat sich später bekanntlich diesen metaphysischen Moralpositivismus zu eigen gemacht, gegen den Leibniz mit aller Energie protestiert. Auch Kant sah sich dieser moralpositivistischen Auffassung gegenübergestellt. Dies wird man im Auge behalten müssen, wenn man seine scharfe Ablehnung einer heteronomen Moral, die für ihn von der positivistischen, willkürlichen Moralauffassung her eine ganz charakteristische Färbung erhielt, und seine energische Forderung einer autonomen Moral gerecht beurteilen will.

[1] *S. theol.* II, 1 q. 94 a. 5 corp.; a. 4 corp.

lieren, wenn der hinterlegte Gegenstand zu einem schlechten Zweck, etwa zur Bekämpfung des Vaterlandes zurückgefordert würde [1]. Im allgemeinen aber unterliegen auch diese sekundären Vorschriften nicht der Abänderung, und die staatliche Autorität dürfte keine ihnen widersprechenden Gesetze erlassen [2]. Ebensowenig dürfte sie eine vom positiv-göttlichen Gesetz abweichende Bestimmung treffen und von seiner Befolgung dispensieren [3].

Mit dem natürlichen Sittengesetz bildet zugleich auch das Naturrecht eine Grenze der staatlichen Kompetenz [4]. Denn letzteres ist ja nur ein Teil des natürlichen Sittengesetzes, der Teil, der sich auf die sozialen Handlungen der Menschen bezieht [5]. Hinzu kommt, daß die Obrigkeit die Beschützerin des Rechtes ist. Da hat sie umsomehr die Pflicht, selbst die Gerechtigkeit zu beobachten. Eine Verletzung derselben würde für sie ein viel schlimmeres — weil gemeingefährlicheres — Verbrechen sein als für die Untertanen [6]. So muß die staatliche Gewalt die Rechte der Bürger, zumal die natürlichen, respektieren.

Hier kommen zunächst die persönlichen Rechte der einzelnen Menschen in Betracht. Das Leben der Bürger, ihre Freiheit, ihr Besitz, ihre Ehre müssen auch dem Herrscher heilig sein. Wenn er sie verletzt, lädt er vor dem göttlichen Richter eine große Verantwortung auf sich [7].

Auch dem Sklaven dürfen die Rechte, die sich aus seiner menschlichen Natur ergeben, nicht geschmälert werden; so das Recht auf Erhaltung des Lebens und das auf Erzeugung von Nachkommenschaft [8].

[1] *S. theol.* II, 1 q. 94 a. 4 corp. [2] *l. c.* a. 6 ad 3.

[3] III *Sent.* d. 37 q. 1 a. 4 sed c., vgl. obi. 4 und ad 4; *S. theol.* II, 1 q. 100 a. 8. Thomas verweist im ersten Zitat auf Bernardus, *De praecepto et dispensatione,* c. 3 (*PL* CLXXXII, 864).

[4] *S. theol.* II, 2 q. 66 a. 7 corp.

[5] Thomas gebraucht die Worte lex naturalis (natürliches Sittengesetz) und ius naturale häufig sogar promiscue (z. B. *S. theol.* II, 1 q. 94 a. 4; beachte sed c.; *l. c.* q. 71 a. 6 ad 4); so enge gehören ihm beide Begriffe zusammen.

[6] *S. theol.* II, 1 q. 73 a. 10 corp.; *l. c.* II, 2 q. 66 a. 8 ad 3.

[7] *De reg. princ.* I, 11 u. 7.

[8] IV *Sent.* d. 36 q. 1 a. 2 Sol.; siehe auch ad 1.

Die gewaltsame Wegnahme fremden Besitzes, ungerecht erzwungene Abgaben haben auch für die Obrigkeit den Charakter des Raubes und verpflichten sie zur Restitution[1].

Außer den in der menschlichen Persönlichkeit wurzelnden Rechten hat der Staat auch die Rechte, die mit der Familie gegeben sind, anzuerkennen. Die Familie ist, wie wir sahen[2], früher und auch notwendiger als der Staat und darum ein natürlicheres, ursprünglicheres Gebilde als dieser. Die bürgerliche Gemeinschaft entwickelt sich erst aus der Familie. So ist auch das Recht der Familie früher und natürlicher als das des Staates. Es gehört hierhin vor allem das bereits erwähnte[3] Bestimmungsrecht der Eltern über ihre Kinder[4].

Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß die Familie vollständig der staatlichen Kompetenz entrückt wäre. Das Verhältnis zwischen Gatte und Gattin, zwischen Vater und Sohn, zwischen Herr und Diener unterliegt sehr wohl in vielen Stücken der gesetzlichen Regelung[5].

Noch nach einer anderen Seite hin ist der staatlichen Gewalt eine Grenze gezogen: durch den Staatszweck. Zwar hat der Wille des Fürsten Gesetzeskraft, aber das will nicht bedeuten, daß der Fürst verfügen könne, was ihm beliebt. Nicht die Willkür des Herrschers, sondern nur sein von der

[1] *S. theol.* II, 2 q. 66 a. 8 corp. u. ad 3; *De reg. princ.* I, 11.
[2] Vgl. S. 12. [3] S. 43.
[4] Freilich kann es sich hier nicht um ein absolutes Bestimmungsrecht — ein solches wäre keineswegs im Sinne des Aquinaten — handeln. Auch das Kind hat als Persönlichkeit Rechte an die Eltern, die diese achten müssen. Pflichtvergessenheiten der Eltern nach dieser Seite hin wird der Staat mit Recht unter Strafe stellen. Als Hüter des Rechts muß er auch das Recht des Kindes schützen. In der Kinderschutzgesetzgebung, die den Schutz der erwerbstätigen Kinder bis zum 14. Lebensjahre zum Zweck hat, und in den Gesetzen betreffend die Fürsorgeerziehung Minderjähriger hat sich der moderne Staat dieser Aufgabe angenommen. — Aristoteles sprach dem Kinde, solange es noch nicht selbständig geworden, kein eigentliches Recht gegenüber dem Vater zu, weil es ein Teil des Vaters sei (*Eth. Nic.* V, 10, p. 1134 b 9 ff.); wohl aber habe der Vater dem Kinde gegenüber die Pflicht, für dessen Wohl zu sorgen (*Pol.* III, 6, p. 1278 b 37 ff.).
[5] *S. theol.* II, 2 q. 57 a. 4 corp. und ad 2; *l. c.* II, 1 q. 104 a. 4 corp.

Vernunft geleiteter Wille hat Gesetzeskraft. Eine willkürliche Bestimmung wäre ein ungerechtes Gesetz[1].

Der Vernunft ist es eigen, auf ein Ziel hinzuordnen[2]. So wird die den gesetzgebenden Willen der staatlichen Autorität leitende Vernunft diesen Willen naturgemäß auf den Zweck des Staates hinlenken. Danach wird ein vernunftgemäßes Gesetz ein Gesetz sein, das dem Staatszweck — d. i. dem Gemeinwohl[3] — entspricht. Durch dieses wird die Staatsgewalt in einem doppelten Sinne determiniert. Vor allem darf sie nichts unternehmen, wodurch die allgemeine Wohlfahrt geschädigt werden könnte. Es gehört zum Begriff des Gesetzes, daß es auf das Gemeinwohl hingeordnet ist[4]. Daher muß es zu ihm im richtigen Verhältnis stehen[5]. Nur in dem Maße, als es dieser Forderung entspricht, hat es Gesetzeskraft[6]. Der Staat hat aber auch keine über das Gemeinwohl hinausgehenden Befugnisse. Diese erstrecken sich vielmehr nur auf das, was unmittelbar oder wenigstens mittelbar zum Gemeinwohl in Beziehung steht[7]. Da in der Hinordnung der Handlungen auf das Gemeinwohl die allgemeine oder legale Gerechtigkeit besteht[8], so ergibt sich damit die Beschränkung der staatlichen Gesetzgebungsgewalt auf die Pflege der Gerechtigkeit. Die Akte der anderen Tugenden unterliegen der gesetzgebenden Tätigkeit des Staates nur so weit, als sie den Charakter der Gerechtigkeit annehmen[9].

Sodann findet die staatliche Gewalt eine Grenze an den inneren Akten der Untertanen[10]. Das ergibt sich schon aus dem Begriff der Gerechtigkeit, die lediglich die Beziehungen zu anderen[11] und damit die äußeren Handlungen[12] der Menschen zum Gegenstand hat; sodann aus dem Unvermögen

[1] *S. theol.* II, 1 q. 90 a. 1 ad 3. [2] *l. c.* corp. [3] Vgl. S. 54.
[4] *S. theol. l. c.* a. 2 und a. 4 corp.
[5] *l. c.* q. 96 a. 1 corp. [6] *l. c.* a. 6 corp. [7] *l. c.* a. 3 corp.
[8] *l. c.* II, 2 q. 58 a. 5 corp.; a. 6 corp.; q. 47 a. 10 ad 1; *De verit.* q. 28 a. 1 corp.
[9] *l. c.* II, 1 q. 100 a. 2 corp.
[10] *In praec. legis* c. 28; *S. theol.* II, 1 q. 100 a. 9 corp.; III *Sent.* d. 33 q. 2 a. 2 Sol. 3 ad 3.
[11] Vgl. z. B. *S. theol.* II, 2 q. 58 a. 2; q. 57 a. 1 corp.
[12] *l. c.* q. 58 a. 8 corp.; III *Sent.* d. 33 q. 2 a. 4 Sol. 3.

der staatlichen Autorität, die inneren Akte zu überwachen[1]; endlich aus dem Staatszweck, dem durch die Regelung des äußeren Verhaltens der Bürger Genüge geschieht[2].

§ 4.

Die sittlichen Pflichten des Bürgers gegen den Staat.

Aus dem sittlichen Charakter des Staates und aus seinem sittlichen Berufe erwächst für die Bürger eine Reihe sittlicher Pflichten. Im vierten Gebote des Dekalogs sieht Thomas sie mit einbegriffen[3]. Eltern und Vaterland gehören innig zusammen. Auch das Vaterland ist ein gewisses Prinzip unseres Seins und unserer Erziehung, da wir in ihm geboren und großgezogen wurden. Ihm und den Eltern sind wir nächst Gott am meisten verpflichtet. Darum fordert die Tugend der Pietät treue Hingabe an das Vaterland[4].

Die erste bürgerliche Pflicht ist der Gehorsam gegenüber den Gesetzen des Staates. Er ist die eigentliche Tugend des Bürgers[5]. Begründet ist diese Pflicht in der Leitungsgewalt der Obrigkeit[6] und dann vor allem in der Unerläßlichkeit des Gehorsams für das Wohl des Staates[7].

Diese Pflicht ist für Thomas eine sittliche, eine Gewissenspflicht[8]. Aber es erhebt sich doch die Frage, ob alle Anordnungen jedweder Obrigkeit sittlich verpflichtende Kraft haben. Hier sind in der Tat verschiedene Einschränkungen zu machen. Bindende Gesetze kann nur die rechtmäßige Obrigkeit erlassen, die „von Gott“ ist[9]. Ist der

[1] *S. theol.* II, 1 q. 91 a. 4 corp.; q. 100 a. 9 corp.; *In praec. legis* c. 28.
[2] *S. theol.* II, 1 q. 98 a. 1 corp. — Näheres über die Begrenzung der staatlichen Gewalt auf äußere Handlungen siehe Kap. III der im Vorwort angezeigten Untersuchung.
[3] *S. theol.* II, 2 q. 122 a. 5 ad 2.
[4] *l. c.* q. 101 a. 1 corp.; *l. c.* a. 3 ad 3.
[5] *l. c.* II, 1 q. 92 a. 1 corp.
[6] *l. c.* II, 2 q. 102 a. 2 ad 3.
[7] *De reg. princ.* I, 15; *S. theol.* II, 1 q. 92 a. 1 ad 3.
[8] *Comm. in ep. ad Rom.* 13, 1; II *Sent.* d. 44 q. 2 a. 2 Sol.; *Comm. in Eth. Nic.* V, 12 „legale autem“; *S. theol.* II, 1 q. 96 a. 1 ad 1, wo Thomas sich auf Arist. *Eth. Nic.* V, 10, p. 1134 b 20 ff. bezieht.
[9] Vgl. S. 24.

Träger der obrigkeitlichen Gewalt auf unrechtmäßige Weise zu seinem Amte gekommen, so sind ihm die Bürger nicht zum Gehorsam verpflichtet, es müßten denn aus dem Ungehorsam schlimme Folgen zu befürchten sein[1]. So bestände dem Usurpator gegenüber, falls er nicht nachträglich in seiner Gewalt vom Volke oder von einer übergeordneten Autorität bestätigt würde, keine Gehorsamspflicht[2]. Aber auch für den Fall, daß die Obrigkeit eine rechtmäßige ist, cessiert die Pflicht des Gehorsams gegen ihr Gesetz, wenn sie ihre Befugnisse überschreitet und etwas fordert, was ihr nicht zusteht, ferner wenn ein anders lautendes Gesetz einer höheren Autorität vorliegt, endlich wenn ihre Verordnung zu dem ihr gesetzten Zweck, etwa ihrer sittlichen Aufgabe, in konträrem Gegensatz steht. Im ersteren Falle dürfte man aber gehorchen, in den beiden letzteren Fällen jedoch nicht[3].

Dagegen bleibt die Pflicht des Gehorsams gegenüber der Obrigkeit, die eine Sündenschuld auf sich geladen hat, bestehen[4]. Denn durch die Sünde verliert diese vor dem äußeren Forum ihre Gewalt nicht[5]. Auch dem ungläubigen Herrscher ist Gehorsam zu erweisen[6]. Der Unglaube eines Fürsten ist an sich betrachtet kein Hindernis seiner Herrschaft. Denn diese beruht auf menschlichem Recht, die Unterscheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen dagegen auf göttlichem Recht. Dieses aber, als das Gesetz aus Gottes Gnade, hebt das aus der menschlichen Vernunft hergeleitete menschliche Gesetz nicht ohne weiteres auf[7]. Allerdings kann der vom Glauben abgefallene Herrscher — nicht auch ein solcher, der niemals zur Kirche gehört hat — durch kirchlichen Richterspruch sein Recht auf die Herrschaft verlieren — wie er es auch durch andere Verschuldungen verlieren kann —, da die Kirche Strafgewalt über die Gläubigen hat. Von dieser macht sie mit Recht gegen apostatische

[1] *S. theol.* II, 2 q. 104 a. 6 ad 3.
[2] II *Sent.* d. 44 q. 2 a. 2 Sol.
[3] II *Sent. l. c.*; *S. theol.* II, 2 q. 104 a. 5 corp.; *l. c.* II, 1 q. 96 a. 4 corp.
[4] *Comm. in ep. ad Rom.* 13, 1; *S. theol.* II, 2 q. 12 a. 2 obi. 3.
[5] IV *Sent.* d. 18 q. 2 a. 3 Sol. 1 ad 3.
[6] *S. theol.* II, 2 q. 12 a. 2.
[7] *l. c.* q. 10 a. 10 corp.

Herrscher Gebrauch, da diese ihre Macht über die Untertanen dazu benutzen könnten, dem Glauben zu schaden. Durch die über einen Fürsten verhängte Exkommunikation sind, wie bereits erwähnt[1], die Untertanen ipso facto von der Pflicht des Gehorsams entbunden.

Die Untertanen müssen dem Fürsten weiterhin Achtung und Ehrfurcht erweisen. Das fordern der hohe Rang und die hohe Würde des Herrschers[2]. Die Untertanen sollen ihn ehren wie ihren Vater, da er die Sorge für sie hat und einst Rechenschaft über sie ablegen muß[3]. Zudem ist die Ehre, die dem Fürsten erwiesen wird, auch die Ehre der ganzen Gemeinschaft, der er vorsteht[4].

Die Ehrfurcht gegen den Herrscher fordert, daß ihm keinerlei Beleidigungen zugefügt werden[5]. Die Beleidigung eines Fürsten oder gar ein tätlicher Angriff auf ihn ist eine schwerere Sünde, als wenn solches gegen eine Privatperson geschieht: einmal wegen der hohen Würde des Fürsten — weshalb eine Verletzung der ihm geschuldeten Ehrfurcht sogar eine gewisse Ähnlichkeit mit einem Sakrileg hat[6] —, sodann weil im Fürsten das ganze Volk beleidigt wird[7].

Auch dem schlechten Fürsten gegenüber darf die Ehrfurcht nicht verletzt werden wegen seiner objektiven Würde als des Stellvertreters Gottes und des Repräsentanten der Kommunität[8].

Endlich müssen die Untertanen ihrem Herrscher die Treue halten, weil von ihm das ganze Wohl des Staates abhängt[9].

Das alles sind Pflichten, die die Bürger der Obrigkeit aus Gerechtigkeit schulden[10].

In diesem Zusammenhange ist auch auf die strittige Frage nach der Stellung des Aquinaten zur sittlichen Erlaubtheit des aktiven Widerstandes und des Tyrannenmordes einzugehen[1]. Für die Beantwortung dieser Frage ist wohl zu beachten, daß das Wort Tyrann eine zweifache Bedeutung haben kann: Es kann einmal den Usurpator einer Herrschaft — d. i. den Tyrannen im eigentlichen, staatsrechtlichen Sinne — bezeichnen und dann den zwar rechtmäßigen, aber ungerecht regierenden Herrscher, — den Tyrannen im ethischen Sinne[2].

---

[1] S. 48. [2] *S. theol.* II, 2 q. 102 a. 2 ad 3.
[3] *Comm. in ep. ad Hebr.* c. 13.
[4] *S. theol.* II, 2 q. 103 a. 2 ad 2. [5] *l. c.* II, 1 q. 100 a. 5 corp.
[6] *l. c.* II, 2 q. 99 a. 1 ad 1.
[7] *l. c.* II, 1 q. 73 a. 9 corp.; *l. c.* II, 2 q. 65 a. 4 corp.
[8] *l. c.* II, 2 q. 63 a. 3 corp.
[9] *l. c.* q. 26 a. 2 corp.; *l. c.* II, 1 q. 100 a. 5 corp.
[10] *Comm. in ep. ad Rom.* 13, 1.

---

[1] Vgl. Baeumker, *Die christl. Philosophie des Mittelalters, a. a. O.* 405. Baumann, *Die Staatslehre des h. Thomas von Aquino,* 12. Bosone, Der Aufsatz *„De regimine principum“* von Thomas von Aquino, Bonn 1894, 33 ff. F. Z. Gonzalez, *Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin,* 3 Bde., übersetzt von C. J. Nolte, Regensburg 1885, III, 341 ff. J. Frohschammer, *Die Philosophie des Thomas von Aquin,* Leipzig 1889, 479 f. Vom Standpunkt der christlichen Ethik aus bietet Franz Walter, Art. Revolution im *Staatslexikon* IV, 667 ff. eine lichtvolle Behandlung der Frage nach der Erlaubtheit des aktiven Widerstandes und des Tyrannenmordes, wobei auch Thomas' Lehre berücksichtigt wird. Vgl. ferner Mausbachs treffliche Kritik der von den Verteidigern der absoluten Unerlaubtheit des gewaltsamen Widerstandes und der Absetzung des Tyrannen beigebrachten Argumente. Art. Staatsbürgerlicher Gehorsam im *Staatslex.,* II, 437. Für die von Mausbach bekämpfte Ansicht vgl. Cathrein, Art. Absetzung im *Staatslex.,* I, 52 ff., besonders 58 f. Die große Schwierigkeit einer befriedigenden Lösung dieser Frage hebt Ad. Trendelenburg, *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik,* Leipzig [2]1868, 553, hervor, wenn er schreibt: „Diese Frage ist wie ein zweischneidiges Schwert. Denn wenn man sie bejaht, so leitet man einen inneren Krieg ein und hebt den Staat auf; und wenn man sie verneint, so läßt man die unrechtmäßige Gewalt gewähren, und die Unterdrückung stößt auf kein Hindernis. In beiden Fällen wird das Recht vernichtet.“ — Zur Geschichte dieser Frage vgl. H. Böhme, *Der Tyrannenmord nach der Lehre der kathol. Kirche,* München 1905. J. Hergenröther, *a. a. O.* 478 ff. Gierke, *a. a. O.* 565 Anm. 130. Fr. Ercole in der Einleitung zu seiner Ausgabe des *Tractatus de Tyranno von* Coluccio Salutati (Berlin u. Leipzig 1914), 136 ff. — Auch Aristoteles spricht in *Pol.* V, 1—7, p. 1301 a 19 ff. von der Revolution. Seine Untersuchung verfolgt aber nicht, wie die des Aquinaten, einen ethischen Zweck, sondern will die allgemeinen und die für jede Staatsform in Betracht kommenden besonderen Ursachen der Revolutionen aufzeigen.

[2] Gegen Bosone, welcher schreibt: „Thomas von Aquino hat aber . . . keinen Unterschied wie Suarez und andere Spitzfindige zwischen dem wirklichen Tyrannen und dem tyrannisierenden König gemacht“ (35 f.), werden wir an der erwähnten Unterscheidung festhalten müssen. Wenn Thomas sie auch nicht mit ausdrücklichen Worten hervorhebt, so liegt sie doch tatsächlich seinen Ausführungen zugrunde, wie ein Vergleich zwischen den einschlägigen Stellen des Sentenzenkommentars (vgl. S. 74 Anm. 1 und 2), wo er den Usurpator, und der Stelle *De reg. princ.* I, 6, wo er den ungerechten Herrscher im Auge hat, klar erkennen läßt.

Aktiven Widerstand gegen den Usurpator erklärt Thomas für erlaubt, solange jener nicht vom Volke anerkannt oder durch eine höhere Autorität bestätigt ist. Denn da ein solcher Tyrann durch Gewalt die Herrschaft an sich gerissen, sei er kein wahrer Vorgesetzter der Bürger. Zudem könne ja auch sonst jeder, wenn er die Gelegenheit dazu habe, sich erlaubter Weise zurücknehmen, was ihm zu Unrecht weggenommen wurde[1]. Thomas hält aber auch die Tötung eines solchen Usurpators für erlaubt, falls ein Rekurs an eine höhere Autorität, die mit jenem ins Gericht gehen könnte, nicht möglich ist[2].

Ganz anders lautet die Antwort in unserer Frage, wenn es sich um eine Tyrannis im Sinne einer ungerecht geführten Herrschaft handelt[3]. Überschreitet eine solche Tyrannis nicht jedes Maß, so ist es nützlicher, sie eine Zeitlang zu ertragen, als durch Bekämpfung derselben viele Gefahren heraufzubeschwören, die schlimmer sind als die Tyrannis selbst. Bleibt nämlich der Kampf gegen dieselbe erfolglos, so könnte der gereizte Tyrann noch schlimmer wüten. Gelingt es aber, den Tyrannen zu besiegen, so liegt gerade darin oft eine Quelle der größten Uneinigkeit im Volke, indem dieses bei der Erhebung gegen den Tyrannen oder nach seinem Sturz gegenüber den Anordnungen der neuen Herrschaft sich in Parteien spaltet. Auch kommt es oft vor, daß der Besieger des Tyrannen nach erlangter Macht selbst die Herrschaft an sich reißt und dann — so ist es die Regel — die Untertanen noch härter bedrückt, in der Furcht, es möchte ihm ergehen wie seinem Vorgänger.

Ist aber eine Tyrannis unerträglich, so verlangt es nach einigen die Tugend tapferer Männer, den Tyrannen zu

[1] II *Sent.* d. 44 q. 2 a. 2 Sol. obi. 4 u. ad 4.

[2] *l. c.* ad 5. — Diese Ausführung macht Thomas im Anschluß an eine Stelle aus Cicero, *De officiis* 1, c. 8 § 26. Indes gestattet die ganze Art, wie Thomas diese Stelle benutzt, nicht, in seiner Ausführung nichts weiter als die einfache Wiedergabe der Meinung Ciceros zu sehen, wie Bosone (35), dies will.

[3] Vgl. für die ganze folgende Behandlung dieser Frage (bis S. 76) *De reg. princ.* I, 6.

töten und sich zur Befreiuung der Menge der Todesgefahr auszusetzen. Aber der Apostel Petrus lehrt (I. *Petr.* 2, 18. 19), man müsse nicht nur guten und milden, sondern auch unwirschen Herren in Ehrfurcht untertan sein; denn es sei wohlgefällig, unschuldig leidend Widerwärtigkeiten auf sich zu nehmen aus Gewissenhaftigkeit um Gottes willen. So werden auch die ersten Christen gelobt, weil sie bei den Verfolgungen seitens der römischen Kaiser sich nicht zur Wehr setzten, sondern um Christi willen den Tod erduldeten. Auch lesen wir im Alten Testamente, daß die Mörder des jüdischen Königs Joas umgebracht wurden, wenngleich jener von der Verehrung Gottes abgewichen war.

Aber sind denn die Bürger verpflichtet, eine solch harte Bedrängnis durch den Tyrannen über sich ergehen zu lassen, ohne daß sie irgend welches Recht der Gegenwehr hätten? Das ist durchaus nicht die Ansicht des Aquinaten. Zwar ist es unerlaubt, daß jemand aus eigener Initiative die Tötung eines Tyrannen versucht. Denn meist sind es die Schlechten, nicht die Guten, die einen solchen Versuch machen. Den Schlechten aber ist jede Herrschaft, auch die eines Königs, lästig. Darum würden derartige private Machenschaften für das Volk mehr eine Gefahr bedeuten, den König zu verlieren, als ein Mittel, den Tyrannen zu stürzen.

Nur in einem Falle wäre es einer Privatperson gestattet, dem rechtmäßigen Fürsten mit Gewalt zu widerstehen: wenn sie sich in Notwehr gegenüber dem Fürsten befände. Bedingung wäre aber, daß das Gemeinwohl dadurch keinen Schaden nähme[1].

Dagegen kann unter Umständen wider den Tyrannen mit öffentlicher Autorität vorgegangen werden; und zwar sind hier folgende Fälle zu unterscheiden:

1. Wenn es das Recht eines Volkes ist, den König zu wählen, so kann dieser ohne Rechtsverletzung vom Volke wieder abgesetzt oder in seiner Macht beschränkt werden, falls er seine königliche Gewalt in tyrannischer Weise mißbraucht. Eine solche Handlung des Volkes kann man auch

[1] *S. theol.* II, 2 q. 69 a. 4 corp.

nicht als Untreue bezeichnen, mag es sich dem Regenten auch für immer unterworfen haben. Denn weil er die Regierung nicht so treu geführt hat, wie es seine Pflicht war, so verdient er nicht, daß ihm von den Untertanen die Treue gehalten werde. Thomas weist hin auf die Entthronung des Tarquinius Superbus durch das römische Volk und auf die Tötung Domitians durch den römischen Senat. Die Beseitigung einer solchen Herrschaft hat auch keineswegs den Charakter des Aufruhrs, es sei denn, daß dabei in solcher Unordnung vorgegangen würde, daß daraus dem Volke wegen der nachfolgenden Verwirrung ein größerer Schaden erwachsen würde als aus der Tyrannis selbst. Der Aufrührer ist vielmehr der Tyrann, da er zur Sicherung seiner Herrschaft im Volke die Flamme der Zwietracht und des Aufruhrs schürt[1].

2. Ist aber der tyrannische König von einer höheren Autorität eingesetzt, so ist diese um Hilfe anzugehen.

3. Ist menschliche Hilfe gegen den Tyrannen überhaupt nicht möglich, so muß man seine Zuflucht nehmen zu Gott, dem Könige aller, dem Helfer in der Not. Er vermag auch das grausame Herz des Tyrannen milder zu stimmen (*Prov.* 21,1).

Eine weitere Pflicht des Bürgers ist nach Thomas die Entrichtung von Steuern. Auch in ihr sieht er eine sittliche Pflicht[2]. Die Hl. Schrift selbst schärft sie den Untertanen ein, wie Thomas in seinem Kommentar zum Römerbrief[3] zeigt.

Ihren Grund hat diese Pflicht zunächst in der Notwendigkeit der Steuern für die Erreichung des sittlichen Staatszwecks, des Gemeinwohls[4]. Wie die Glieder des Körpers dem ganzen Körper dienen, so muß auch jeder Untertan mit seinem

[1] *S. theol.* II, 2 q. 42 a. 2 ad 3.

[2] Zur Geschichte der Steuermoral vgl. die sehr interessante Untersuchung von Franz Hamm, *Zur Grundlegung und Geschichte der Steuermoral*, Trier 1908, wo die Lehre von der Steuerpflicht durch das ganze christliche Altertum, das Mittelalter und die Neuzeit hindurch verfolgt wird.

[3] 13, 1. — Thomas verweist auf *Thren.* 1, 1; *Matth.* 22, 21; *Röm.* 13, 6. 7; I. *Cor.* 9, 7.

[4] *S. theol.* II, 2 q. 66 a. 8 ad 3; *l. c.* q. 87 a. 4 ad 3.

Besitz der Kommunität dienen[1]. „Die Steuern, so können wir mit Trendelenburg[2] im Sinne des Aquinaten sagen, . . . entspringen aus dem innern Verhältnis des Ganzen zu den Gliedern und der Glieder zu dem Ganzen und ihren gemeinsamen Zwecken. Es zahlen daher die Untertanen die Steuern, nicht wie die Auflagen eines fremden Herrn, sondern als Abgaben an das eigene Ganze und in demselben zugleich an sich selbst."

Sodann sind die Steuern auch der Obrigkeit geschuldet, und zwar aus Gerechtigkeit[3]. Die natürliche Vernunft fordert, daß dem, der die Sorge für das Gemeinwohl hat, auch die zur Erreichung dieses Zieles erforderlichen Mittel zur Verfügung gestellt werden[4]. Nach des Apostels Wort leistet niemand mit eigenem Solde Kriegsdienste[5].

Die Steuern sollen ferner eine Entschädigung sein für die Sorge und Mühe, die der Fürst für das Gemeinwohl aufwendet[6].

Endlich sind sie ein Zeichen der Unterwerfung der Bürger gegenüber dem Herrscher[7].

Die Höhe der Abgaben wird durch Gesetz festgelegt und darf die Leistungskraft der Untertanen nicht übersteigen[8]. Gerechte Steuern können, wenn nötig, mit Gewalt eingezogen werden[9]. Die Eintreibung ungerechter Steuern würde die Obrigkeit zur Restitution verpflichten[10].

Ist es der Obrigkeit erlaubt, auch außerordentliche Steuererhebungen zu verfügen?[11]

Bei außerordentlichen Anlässen, wo für den gemeinsamen Nutzen oder zur Wahrung der angesehenen Stellung des

[1] *Comm. in Evang. Matth.* c. 17. — Diese Begründung der Steuerzahlungspflicht ergibt sich also aus der organischen Auffassung des Staates. [2] *A. a. O.* 359 f.

[3] *S. theol.* II, 2 q. 66 a. 8 ad 3; *l. c.* q. 87 a. 2 obi. 4; *In praec. legis* c. 24.

[4] *S. theol.* II, 2 q. 87 a. 4 ad 3; vgl. *De reg. Iud. Sexto.*

[5] Thomas denkt an die Stelle I. *Cor.* 9, 7. *De reg. Iud. Sexto.*

[6] *Comm. in ep. ad Rom.* 13, 1; *S. theol.* II, 2 q. 102 a. 2 ad 3.

[7] *Comm. in ep. ad Rom.* 13, 1.

[8] *l. c.*; vgl. auch *S. theol.* II, 2 q. 64 a. 3 ad 3.

[9] *l. c.* q. 66 a. 8 ad 3.

[10] Vgl. S. 68. [11] *De reg. Iud. Sexto.*

Fürsten die laufenden Steuern nicht mehr ausreichen, kann eine außerordentliche Abgabe von den Bürgern gefordert werden[1]. Indes dürfen solche Erhebungen das rechte Maß nicht überschreiten. Der Herrscher würde, da er von Gott eingesetzt ist, nicht um seinen eigenen Vorteil zu suchen, sondern um für das Wohl des Volkes zu sorgen, unerlaubt handeln, wenn er die außerordentlichen Abgaben zur Befriedigung seiner Habgier oder zur Deckung ungeordneter und maßloser Ausgaben forderte.

In Gehorsam und Ehrfurcht gegenüber der Obrigkeit und in der Entrichtung der Steuern erschöpfen sich aber keineswegs die Pflichten des Bürgers gegen den Staat. Thomas fordert von ihm auch eine tatkräftige und opfermutige Vaterlandsliebe. Es kann niemand ein guter Bürger sein, der nicht von Liebe zum Wohl des Staates erfüllt ist[2]. Ja, es kann niemand ein guter Mensch sein, wenn er nicht zum Wohl der Gesamtheit im richtigen Verhältnis steht[3].

Die wahre Vaterlandsliebe besteht darin, daß man Sorge trägt um die Erhaltung und Verteidigung des Staates, daß man dem Wohle des Ganzen gegenüber das eigene Wohl zurücktreten läßt und sich im gegebenen Falle um des Staatswohles willen selbst der Todesgefahr aussetzt[4].

Alle sollen sich nach Thomas am staatlichen Leben beteiligen. Nur denen mag es gestattet sein, so sagt er mit Cicero[5], sich vom politischen Leben fernzuhalten, die mit ausgezeichneter Fähigkeit sich der Wissenschaft widmen, sowie den durch Krankheit oder aus einer anderen wichtigen Ursache Behinderten[6]. Denn der Einzelne hat als Teil Pflichten gegenüber dem Ganzen. Jeder Teil nämlich ist das, was er ist, als Teil des Ganzen. Da nun der einzelne Mensch ein Teil der Menge ist, so ist und hat er das, was er ist und hat, als Glied dieser Menge. Darum ist vor allem auf das Wohl des Ganzen Rücksicht zu nehmen. In der Natur beobachten wir,

[1] Über Abgaben-Entrichtungen seitens der Juden vgl. S. 44.
[2] *De caritate* q. un. a. 2 corp. [3] *S. theol.* II, 1 q. 92 a. 1 ad 3.
[4] *De carit. l. c.;* vgl. *S. theol.* II, 2 q. 32 a. 6 corp.
[5] *De officiis* 1, c. 21 § 71. [6] *S. theol.* II, 1 q. 61 a. 5 ad 3.

daß oftmals der Teil sich opfern muß, damit das Ganze erhalten bleibe. Ebenso ist es in der menschlichen Gesellschaft. Der Einzelne muß zum Wohle der Gesamtheit Lasten auf sich nehmen, und die Gesetze, die diese Lasten gleichmäßig verteilen, binden im Gewissen[1]. Auf eine solche Verpflichtung weisen auch die natürliche Hinordnung des Menschen zur Gemeinschaft[2] und das dem Teil von Natur innewohnende starke Streben nach dem Wohle des Ganzen hin[3].

Alle sollen mitarbeiten an der Vervollkommnung der Gesellschaft, und zu diesem Zwecke sollen sich die Einzelnen in die erforderlichen Arbeiten teilen[4]. So sehen wir auch in jeder Gemeinschaft die einzelnen Glieder, das eine durch dieses, das andere durch jenes Amt dem Ganzen dienen[5].

Droht dem Staate ein materieller oder auch geistiger Schaden, etwa durch ein geplantes Verbrechen, so ist jeder, der davon eine hinreichend sichere Kenntnis hat, zur Anzeige verpflichtet[6]. Selbst ein anvertrautes Geheimnis müßte unter diesen Umständen preisgegeben werden; denn das Wohl der Gesamtheit geht dem des Einzelnen vor[7]. Auch dem Wohl der Verwandten ist es vorzuziehen. Vor möglicherweise sich ergebenden harten Konsequenzen schreckt Thomas nicht zurück: Ein Soldat müßte in einem Kriege eher einem nichtverwandten Mitsoldaten zu Hülfe kommen als einem verwandten Feinde. Denn da der Krieg zum Besten des Staates geführt wird, so hilft der Soldat hier seinem Kameraden nicht als einer Privatperson, sondern in ihm dient er dem Wohl des Staates[8]. Ja, dieses geht sogar dem Wohl der Eltern vor, also derer, die an erster Stelle einen Anspruch auf die Wohltaten ihrer Kinder haben[9].

[1] *S. theol.* II, 1 q. 96 a. 4 corp. [2] Vgl. S. 11 f.
[3] *S. theol.* II, 2 q. 26 a. 3 corp. [4] IV *Sent.* d. 26 q. 1 a. 2 Sol.
[5] *Comm. in Pol.* III, 5 „dictum est". Arist. *Pol.* III, 6, p. 1278 b 21 ff. heißt es: *οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸ κοινῇ συμφέρον συνάγει, καθ' ὅσον ἐπιβάλλει μέρος ἑκάστῳ τοῦ ζῆν καλῶς.*
[6] *S. theol.* II, 2 q. 68 a. 1 corp.; *l. c.* q. 33 a. 7 corp.
[7] *l. c.* q. 68 a. 1 ad 3; *l. c.* q. 70 a. 1 ad 2.
[8] *l. c.* q. 31 a. 3 obi. 2 und ad 2.
[9] *l. c.* q. 31 a. 3 obi. 3.

Das Glied einer Gemeinschaft ist dieser für sein ganzes Tun verantwortlich. Denn die Tätigkeit des Teiles gereicht direkt oder indirekt auch dem Ganzen zum Nutzen oder Schaden[1]. Sogar das Gute und Böse, das jemand sich selbst zufügt, wirkt zurück auf die Kommunität[2]. Auch von diesem Gesichtspunkte aus verurteilt Thomas mit Aristoteles[3] den Selbstmord: Er ist ihm ein Unrecht gegen den Staat[4]. Anderseits ist aber auch die Wohlfahrt der Gemeinschaft die Voraussetzung für das Wohl des Einzelnen, und darum sorgt, wer auf das Gemeinwohl bedacht ist, zugleich für sein eigenes Wohl[5]. Zudem handelt er tugendhaft; denn die Erhaltung des Staates ist ein wahres Gut und das dahingehende Streben darum eine wahre Tugend[6].

Weil in den Neueingewanderten die Liebe zum öffentlichen Wohl noch nicht so recht befestigt ist, so soll ihnen nicht sogleich das Bürgerrecht verliehen werden. Nach Aristoteles[7] war es bei einigen Völkern Gesetz, daß jemand nur dann das Bürgerrecht erlangen könne, wenn bereits sein Urgroßvater oder wenigstens sein Großvater im Lande gewohnt habe. Denn es könne für das Volkswohl nur zu leicht gefährlich werden[8], wenn man den neu Zugewanderten sofort die vollen Bürgerrechte übertrage. Auch das jüdische Gesetz enthielt über die Aufnahme von Fremden in die Gemeinschaft des Volkes strenge Bestimmungen[9].

§ 5.

Der sittliche Wert der einzelnen Staatsformen.

Thomas kennt, wie auch Plato und Aristoteles, denen er diese Lehre entlehnt, sechs Grund-Staatsformen. Er gewinnt sie nach dem Vorgang der beiden griechischen Philo-

---

1 *S. theol.* II, 1 q. 21 a. 3 corp. 2 *l. c.* ad 3.

3 *Eth. Nic.* V, 15, p. 1138 a 12 ff.

4 *S. theol.* II, 2 q. 59 a. 3 ad 2; *l. c.* q. 64 a. 5 corp.

5 *l. c.* q. 47 a. 10 ad 2; vgl. Arist. *Pol.* VII, 2, p. 1324 a 5 ff., wo es als allgemeine Ansicht bezeichnet wird, daß das wahre Glück des einzelnen Menschen und des Staates zusammenfalle.

6 *S. theol.* II, 2 q. 23 a. 7 corp. 7 *Pol.* III, 2, p. 1275 b 21 ff.

8 *S. theol.* II, 1 q. 105 a. 3 corp. 9 *l. c.* ad 1.

sophen[1], indem er zunächst vom ethischen Standpunkte aus zwischen der gerechten, d. i. auf das Gemeinwohl gerichteten, und der ungerechten, d. i. auf den Vorteil der Regierenden bedachten, Herrschaft unterscheidet, und dann jede von beiden weiterteilt unter Zugrundelegung eines staatsrechtlichen Gesichtspunktes, ob nämlich die Regierungsgewalt in den Händen eines Einzigen oder einiger wenigen oder endlich einer Volksmenge liegt[2].

Danach gibt es zunächst drei Arten gerechter Herrschaft[3]: Die Königsherrschaft, bei der einer die Gewalt hat, der an Tugend hervorragt, die Aristokratie, d. i. die Herrschaft der Besten, wo einige wenige ihrer Tugend wegen regieren, und die Politie, in der eine Menge von Tugendhaften, etwa die Krieger[4], die Herrschaft führt.

---

1 Plato entwickelt dieses System der Staatsformen in *Politicus* c. 39, p. 300 A ff. Alle sechs genannten (s. S. 81) Verfassungen rechnet er freilich schon zu den unvollkommenen. Über ihnen steht als beste Staatsform der „Idealstaat“. In *Rep.* VIII, 1 f., p. 543 D ff. nennt er neben dem „Idealstaat“ nur vier unvollkommene Verfassungen in folgender Reihenfolge: Timokratie, Oligarchie, Demokratie, Tyrannis. Über das Klassifikationsprinzip in der *Rep.* vgl. Zeller, *a. a. O.* II, 1, 923 ff.; Karl Hildenbrand, *a. a. O.* I, 144 ff. — Aristoteles gibt den Überblick über die Staatsformen in *Pol.* III, 7, p. 1279 a 33 ff. Genauer handelt er vom Königtum und von der Aristokratie in *Pol.* III, 14 ff., über Politie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannis in *Pol.* IV—VI, über den besten Staat in *Pol.* VII u. VIII. Hinsichtlich des Einteilungsprinzips vgl. für den bezeichneten ethischen Gesichtspunkt *Pol.* III, 6, p. 1278 b 30 ff., p. 1279 a 17 ff., für den erwähnten staatsrechtlichen Gesichtspunkt *Pol.* III, 7, p. 1279 a 22 ff. Indes ist dieses Einteilungsprinzip keineswegs das einzige, das Aristoteles kennt und — nicht immer in vollkommener innerer Ausgleichung mit dem dargelegten Klassifikationsprinzip — anwendet; erst recht nicht will er in ihm charakteristische Unterscheidungsmerkmale der genannten Staatsformen gegeben haben. Näheres bei Zeller, *a. a. O.* II, 2, 710 ff. 2 *De reg. princ.* I, 1.

3 *De reg. princ.* I, 1; *S. theol.* II, 1 q. 105 a. 1 corp.; *l. c.* q. 95 a. 4 corp.; *Comm. in Pol.* II, 7; III, 6; Arist. *Pol.* III, 7, p. 1279 a 25 ff.

4 Non autem contingit multos inveniri virtuosos in civitate, nisi forte secundum bellicam virtutem; et ideo hoc regimen est, quando viri bellatores in civitate dominantur. *Comm. in Pol.* II, 7. Ebenso *l. c.* III, 6 „vocare autem“. Vgl. Arist. *Pol.* II, 6, p. 1265 b 28 f.: *ἐκ γὰρ τῶν ὁπλιτευόντων* [*ἡ πολιτεία*] *ἐστίν.* Besonders siehe *Pol.* III, 7, p. 1279 a 37 ff. Übrigens schwankt Aristoteles in der Bewertung der Politie, da er sie einerseits neben Königtum und Aristokratie zu den richtigen Staatsformen zählt, anderseits aber mit jenen beiden doch nicht auf gleiche Stufe stellen möchte, da

Ebenso gibt es drei Formen ungerechter Herrschaft[1]: Die Tyrannis, in der einer lediglich durch Gewalt regiert, die Oligarchie, bei der einige wenige infolge ihres Reichtums herrschen, und die Demokratie, in der die große Menge die Herrschaft an sich gerissen hat.

Endlich kennt Thomas noch eine gemischte Staatsform, in der das monarchische, aristokratische und demokratische Prinzip verbunden sind: Unter dem auf Grund seiner Tugend gewählten König als dem höchsten Gewalthaber (monarchisches Element) stehen einige untergeordnete, ebenfalls ihrer Tugend wegen auserlesene Regierende (aristokratisches Element), die aus dem Volke und vom Volke gewählt werden (demokratisches Element)[2].

Welches ist die beste Staatsform?

Die Antwort auf diese Frage, so führt Thomas im Kommentar zur Aristotelischen Politik[3] aus, wird verschieden ausfallen, je nach der Zweckbestimmung, die man dem menschlichen Leben gibt[4]. Denn der Staat ist ja auf das Ziel des Lebens hingeordnet. Wer dieses Ziel im Vergnügen erblickt oder im Erwerb von Reichtümern oder in der Erlangung großer Ehren, der wird den Staat für den besten halten, der der Er-

ihre Grundlage, die kriegerische Tüchtigkeit, keine vollkommene Tugend ist. Näheres bei Zeller, *a. a. O.* II, 2, 713 f. und H. Rehm, *Gesch. d. Staatsrechtswissensch.* 104 ff.

[1] Vgl. die Stellen S. 81 Anm. 3.

[2] *S. theol.* II, 1 q. 105 a. 1 corp. — Die Verwirklichung dieser Staatsform sieht Thomas in der Verfassung des alttestamentlich-jüdischen Staates. Vgl. S. 86. Auch Aristoteles spricht von gemischten Staatsformen. Neben der Aristokratie im eigentlichen Sinne kennt er eine solche, in der mit dem aristokratischen ein oligarchisches und ein demokratisches Element verknüpft ist (*Pol.* IV, 7, p. 1293 b 1 ff.). Aristoteles' Vorbild waren Platos *Leges*. Hier hat letzterer den „Idealstaat" der *Republik* als unter den Menschen nicht realisierbar aufgegeben. An seine Stelle tritt eine aus Aristokratie, Oligarchie und Demokratie gemischte Staatsform. Näheres bei Zeller, II, 1, 962 f. Nach Aristoteles (*Pol.* IV, 8, p. 1293 b 33 ff.) ist auch die Politie eine Mischung aus Oligarchie und Demokratie; vgl. auch *l. c.* IV, 9, p. 1294 a 35 ff. Ebenso kennt Cicero die gemischte Staatsform, die er für die beste erklärt. Rehm, *Gesch. der Staatsrechtswissensch.* 151.

[3] II, 1 (erster Abschnitt). Vgl. dazu Arist. *Pol.* VII, 2, p. 1324 a 5 ff.

[4] Daß die wahre Glückseligkeit, das Ziel des Lebens, weder in der Lust, noch in der Ehre, noch in Reichtümern, sondern in vollendeter Tugendhaftigkeit besteht, zeigt Aristoteles z. B. *Eth. Nic.* I, 3, p. 1095 b 14 ff.

reichung dieser Güter dienlich ist. Wer aber den Zweck des Lebens in das Gut setzt, das die Belohnung der Tugend ist, wird den Staat für den besten halten, in dem die Menschen friedlich und tugendgemäß leben können.

Es ist kein diesem widersprechender Maßstab von Thomas angelegt, wenn er das Gemeinwohl als Kriterium für den Wert einer Staatsform bezeichnet. Dieses schließt ja, wie wir sahen[1], das friedliche und tugendgemäße Leben der Bürger als wesentlichen Bestandteil ein.

Es kommt in beiden Fällen der gleiche sittliche Gesichtspunkt zur Geltung. Er machte sich schon geltend bei der Unterscheidung zwischen gerechter und ungerechter Herrschaft, da erstere nach Thomas dadurch charakterisiert ist, daß hier die Obrigkeit auf das Wohl des Volkes bedacht ist, letztere dadurch, daß in ihr die leitende Gewalt unter Vernachlässigung der allgemeinen Wohlfahrt für ihr eigenes Wohl sorgt[2]. Je mehr bzw. je weniger eine Staatsform geeignet ist, das Gemeinwohl, also den dem Staate von der sittlichen Ordnung vorgezeichneten Zweck, zu verwirklichen, um so größer ist ihr sittlicher Wert bzw. Unwert[3].

Vor allem auf Grund dieses Prinzips untersucht Thomas, welche von den erwähnten sechs Typen der Herrschaft die beste, und welche die schlechteste Staatsform genannt werden muß.

Als die beste bezeichnet er die Königsherrschaft[4], und zwar aus folgenden Gründen[5]:

[1] Vgl. S. 54. [2] *De reg. princ.* I, 1. [3] *l. c.* I, 2 u. 3.

[4] In *Pol.* IV, 2, p. 1289 a 40 f. und *Eth. Nic.* VIII, 12, p. 1160 a 35 ff. nennt auch Aristoteles die Königsherrschaft die beste Verfassung, weil bei ihr gut für das Volk gesorgt ist. Aber das ist keineswegs vorbehaltlos gemeint, sondern gilt nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen: Das Königtum ist die beste Verfassung nur für ein solches Volk, das von Natur darauf angelegt ist, sich regieren zu lassen, oder in dem ein Einzelner an Tugend alle anderen übertrifft (*Pol.* III, 17, p. 1288 a 8 ff.). Im übrigen erklärt er die Aristokratie für begehrenswerter (*Pol.* III, 15, p. 1286 b 5 ff.), ja, für naturgemäßer (*Pol.* III, 16, p. 1287 a 8 ff.) als die Königsherrschaft. Seine Bedenken gegen letztere Verfassungsform siehe *Pol.* III, 15 f., p. 1286 b 22 ff. Übrigens ist auch nach Thomas die Aristokratie der Königsherrschaft unter Umständen vorzuziehen; s. S. 88.

[5] *De reg. princ.* I, 2. In dieser Begründung ist Thomas von Aristoteles unabhängig.

1. Das Ziel, nach dem ein Herrscher streben soll, ist das Wohl der Untertanen. Da dieses aber wesentlich bedingt ist durch die Wahrung ihrer Einheit, d. i. des Friedens, so muß die Sorge des Herrschers vor allem auf die Aufrechterhaltung des Friedens gerichtet sein. In je höherem Maße er dieses Ziel erreicht, um so segensreicher ist seine Herrschaft. Offenbar aber kann, was in sich selbst eins ist, die Einheit besser bewirken als ein Vielfaches. Somit ist eine Einherrschaft nutzbringender als eine Vielherrschaft[1].

2. Weiterhin ist es offenbar, daß eine von mehreren Herrschern geleitete Gemeinschaft nicht bestehen kann, wenn jene uneins sind. Denn zu jedweder Ausübung der Herrschaft durch mehrere ist eine gewisse Einigung derselben notwendig. Die Einigung einer Mehrheit vollzieht sich aber in der Annäherung an die Einheit. Besser ist darum eine wirkliche Einherrschaft als die Herrschaft einer der Einheit sich nähernden Vielheit.

3. Zudem ist das Naturgemäße immer das Beste. In der Natur aber ist die Leitung stets nur bei einem. So bewegt das Herz die Glieder und der Verstand die Kräfte der Seele. Auch die Bienen haben eine Königin. Ein Gott lenkt das All. Diese Einrichtung der Natur ist wohlbegründet; denn jede Vielheit leitet sich her von der Einheit. Wenn also die Kunst die Natur nachahmt und ein Kunstwerk um so vollkommener ist, je näher es der Natur kommt, so ist notwendig für das menschliche Gemeinschaftsleben die Alleinherrschaft die beste Regierungsform, und das um so mehr, als die Monarchie auch die göttliche Weltregierung — ein Gott, ein König — am besten nachahmt[2].

4. Endlich zeigt auch die Erfahrung, daß der Monarchie der Vorzug vor den übrigen Regierungsformen gebührt. In den Staaten, die nicht monarchisch regiert werden, bilden sich Spaltungen und herrscht Unfriede. Dagegen erfreuen sich die von

[1] Vgl. dazu auch *S. c. gent.* IV, 76. Dieses Argument begegnet uns in der staatsphilosophischen Literatur jener Periode sehr oft, so bei Aegidius de Colonna, Engelbert von Volkersdorf, Marsilius Menandrino von Padua, Wilhelm von Occam. Vgl. F. Förster, *a. a. O.* 858 f.

[2] *S. theol.* II, 1 q. 105 a. 1 obi. 2.

einem Könige geleiteten Staaten des Friedens; in ihnen blüht die Gerechtigkeit, und sie haben Überfluss an allem[1].

Es sei noch hervorgehoben, daß die Königsherrschaft nach Thomas auch im Stande der Unschuld die Form der Regierung gewesen sein würde[2].

Aber der Aquinate verkennt doch auch nicht, daß die monarchische Regierungsform immerhin die Gefahr in sich schließt, in eine Gewaltherrschaft auszuarten. Und darum fordert er, daß die nötigen Garantien geschaffen werden, die einer solchen Gefahr vorbeugen[3]. Zu diesem Zweck muß zunächst ein solcher Mann zum König erhoben werden, der durch die Tugend, die er besitzt, die Gewähr dafür bietet, daß er nicht zum Tyrannen wird. Ein König, der nicht eine vollkommene Tugend besitzt, könnte gar zu leicht seine Gewalt mißbrauchen. Zumal Grausamkeit und Habsucht machen einen Fürsten leicht zum Tyrannen. Das war auch der Grund, warum Gott den Israeliten, die besonders zu den genannten Fehlern neigten, nicht sogleich einen mit voller Gewalt versehenen König gab, sondern zunächst Richter und Leiter, und warum er später, als er ihnen einen König bewilligt hatte, bestimmte Vorschriften gab über die Wahl desselben, über seine Hofhaltung und Lebensführung, über sein Verhältnis zu Gott und zu den Untertanen[4]. Sodann ist die Verwaltung des Königreiches so einzurichten, daß dem Könige jede Gelegenheit, eine Gewaltherrschaft zu begründen, genommen ist. Zugleich muß die königliche Macht gewisse Einschränkungen erfahren[5]. Endlich müssen die nötigen Maßnahmen vorgesehen sein für einen etwaigen Versuch des Königs, sich zum Tyrannen aufzuwerfen.

So hält Thomas keineswegs eine absolute Monarchie für die beste Staatsform. Er will vielmehr mit der Monarchie die beiden anderen Arten der ge-

[1] Über den Vorzug der Monarchie vor der Vielherrschaft wegen der aus letzterer drohenden Gefahren vgl. S. 89.

[2] II *Sent.* d. 44 q. 1 a. 3 Sol.; vgl. *S. theol.* I q. 96 a. 4. — Ein weiteres Argument findet sich noch S. 86 f.

[3] Vgl. zum Folgenden *De reg. princ.* I, 6.

[4] *S. theol.* II, 1 q. 105 a. 1 ad 2.

[5] Vgl. Arist. *Pol.* V, 11, p. 1313 a 18 ff.

rechten Herrschaft, die Aristokratie und die Politie, in der bereits bezeichneten Weise verbunden wissen[1]. Durch die so erzielte Teilnahme des Volkes an der Regierung sei die Aufrechterhaltung des Friedens am besten gewährleistet; das Volk hange an diesem Regierungssystem und wache über sein Bestehen[2].

Diese Staatsform empfiehlt sich ihm auch noch aus dem Grunde, weil sie durch göttliches Gesetz[3] im alttestamentlich-jüdischen Staate eingeführt war: Moses bzw. seinem jedesmaligen Nachfolger als dem obersten Leiter waren die auf Grund ihrer Tugend aus dem Volke und vom Volke gewählten zweiundsiebzig Ältesten untergeordnet[4].

Während die Einherrschaft, von einem Könige geführt, die beste unter den gerechten Staatsformen ist, wird sie in der Hand eines Tyrannen zur schlechtesten der ungerechten Regierungsformen.

In einer Reihe von Argumenten legt Thomas dies dar[5]:

1. Die Tyrannis steht im Gegensatz zur Königsherrschaft. Sie ist die pravitas monarchiae, die corruptio regni[6]. Ist aber die Königsherrschaft die beste und andererseits das dem Besten entgegengesetzte das Schlechteste, so muß die Tyrannis die schlechteste Regierungsform sein[7].

2. Geeinte Kraft ist zur Herbeiführung eines Effektes wirksamer als zerstreute und geteilte Kraft. Wie darum die Kraft, zum Guten geeint, nützlicher ist für die Vollbringung des Guten als geteilt, so ist die das Böse wirkende Kraft geeint schädlicher als geteilt. Die Kraft des ungerechten Herrschers aber wirkt zum Nachteil des Volkes, indem jener das Gemeinwohl

---

[1] Nach Diogenes Laert. VII, 131 galt auch den Stoikern als beste Staatsform für einen Einzelstaat eine aus Königtum, Aristokratie und Demokratie gemischte Verfassung. Hildenbrand, *a. a. O.* 513.

[2] *S. theol.* II, 1 q. 105 a. 1 corp.; *Comm. in Pol.* II, 7 „qui quidem“.

[3] *Exod.* 18, 21; *Deut.* 1, 13. 15.

[4] *S. theol.* II, 1 q. 105 a. 1 corp. [5] *De reg. princ.* I, 3.

[6] *Comm. in Eth. Nic.* VIII, 10 „transgressio autem“. Arist. *Eth.* VIII, 12, p. 1160 a 36 f.: *παρέκβασις δὲ βασιλείας μὲν τυραννίς*. *l. c.* 1160 b 10 f.: *φαυλότης γάρ ἐστι μοναρχίας ἡ τυραννίς*.

[7] Vgl. Arist. *Pol.* IV, 2, p. 1289 a 40 f.; *Eth. Nic.* VIII, 12, p. 1160 b 8 f.

vernachlässigt und nur seinen Privatvorteil sucht. So ist die Tyrannis, eben weil sie eine ungerechte Alleinherrschaft ist, die schlechteste Staatsform.

Bei entsprechender Anwendung des diesem Argument zugrunde liegenden Prinzips muß die Königsherrschaft sich als die beste unter den gerechten Regierungsformen darstellen.

3. Eine Regierung ist in dem Grade ungerecht, wie sie die Sorge um das Gemeinwohl vernachlässigt und ihren eigenen Vorteil sucht. Danach steht die Tyrannis am meisten dem Gemeinwohl entgegen, weil hier nur das Wohl eines Einzigen, das des Tyrannen, erstrebt wird, und ist somit die ungerechteste Regierungsform[1].

4. Auch die Übel, die die Tyrannis zeitigt, erweisen sie als die schlechteste Form der Regierung[2]. Da der Tyrann nur nach seinem eigenen Wohle strebt, so ist die Folge, daß er die Untertanen durch die Leidenschaften, die ihn beherrschen, bedrückt. Der habgierige Tyrann wird die Bürger ihrer Güter berauben, der zornmütige wird aus der nichtigsten Veranlassung Blut vergießen; nicht nach Gerechtigkeit spricht er das Todesurteil, sondern nach Willkür, bloß auf Grund seiner Macht. Mit solchen Rechtsverletzungen ist jede Sicherheit dahin; denn was nur auf den Willen, um nicht zu sagen auf die Willkür, gegründet ist, kann nicht gefestigt sein. Der Tyrann schädigt die Untertanen aber auch in ihren geistigen Gütern. Denn wer mehr bestrebt ist, über andere zu herrschen, als ihnen zu nützen, sucht jeden Fortschritt der Untertanen zu hemmen, in der Besorgnis, jeder Vorzug derselben bedeute einen Nachteil für seine Herrschaft. Der Tyrann nämlich hat mehr Verdacht gegen die Guten als gegen die Bösen, und die Tugend anderer ist ihm immer ein Gegenstand der Furcht. Darum sucht er zu vereiteln, daß seine Untertanen tüchtig werden und sich dann ein Herz fassen und das Joch der ungerechten Herrschaft abschütteln. Auch sucht er den Abschluß von Freundschaftsbündnissen unter den Untertanen zu hintertreiben, sucht vielmehr den einen gegen den

---

[1] Vgl. dazu Arist. *Eth. Nic.* VIII, 12, p. 1160 b 7 ff.

[2] Vgl. zum Folgenden Arist. *Pol.* V, 11, p. 1313 a 39 ff.

anderen mißtrauisch zu machen, um einer Aktion gegen seine Herrschaft vorzubeugen. Er ist bestrebt, Zwietracht zu säen, und verbietet alles, was der Einigung der Bürger förderlich ist. Er sucht endlich die Erlangung von Macht und Reichtum seitens seiner Untertanen zu verhindern, weil er, diese nach seiner eigenen Schlechtigkeit beurteilend, fürchtet, auch sie könnten ihre Macht und ihren Reichtum zu seinem Schaden gebrauchen.

So ist der Tyrann, während er seine Untertanen zur Tugend führen sollte, eifersüchtig auf deren Tugend und sucht sie nach Möglichkeit zu unterbinden. Daher sind auch in einer Tyrannis nur wenige durch Tüchtigkeit hervorragende Männer zu finden. Es ist ja auch natürlich, daß jemand, der in Furcht aufgewachsen ist, knechtisch gesinnt und zu schwächlich wird, um irgend eine männliche Tat zu vollbringen.

Es bleibt nunmehr noch die Frage zu beantworten, welche Beurteilung die verschiedenen Arten der Vielherrschaft bei Thomas erfahren.

Wir beginnen mit der Aristokratie. Trotzdem ihr die Königsherrschaft aus den dargelegten Gründen an sich vorzuziehen ist, kann es doch Fälle geben, wo eine aristokratische Regierung dem Wohle des Volkes förderlicher ist als die eines Königs. Der Grund liegt darin, daß die Bürger unter einem Könige meist weniger nach der allgemeinen Wohlfahrt streben, in der Meinung, dieses Streben bringe ihnen selber keinen Vorteil, sondern nur dem einen, in dessen Gewalt sie die gemeinsamen Güter sehen. Ist das Gemeinwohl aber nicht in die Gewalt eines Einzigen gelegt, so betrachtet es jeder als seine eigene Sache. Das zeigt die Geschichte des römischen Staates, der nach Ablösung der Königsherrschaft durch die Aristokratie in kurzem zu höchster Blüte gelangte. Aber die Geschichte desselben Staates zeigt doch auch, wie unter der neuen Regierungsform Bürgerkriege ausbrachen und schließlich die Aristokratie wieder verdrängt wurde durch die Alleinherrschaft der Imperatoren, von denen die meisten Tyrannen waren, die den Staat zugrunde richteten [1].

---

[1] *De reg. princ.* I, 4.

Überhaupt schließt die Herrschaft mehrerer — auch das ist ein Grund, warum der Monarchie der Vorrang gebührt — größere Gefahren ein für das Wohl des Volkes als letztere. Thomas sucht dies durch eine Reihe von Erwägungen darzutun [1].

1. Wird ein Monarch zum Tyrannen, so ist die Wirkung für das Gemeinwohl eine weniger schlimme, als wenn eine aristokratische Herrschaft entartet; denn die Uneinigkeit, die hier die Folge ist, steht entgegen dem Hauptgut des Staates, dem Frieden. Ihn hebt aber die Tyrannis nicht auf, sondern es fallen ihr, wenn sie nicht gerade jedes Maß überschreitet und gegen das ganze Volk wütet, nur manche Güter einzelner zum Opfer [2].

2. Die Gefahr, daß das Gemeinwohl von der Regierung geschädigt werde, ist bei einer Vielherrschaft erheblicher als bei der Einherrschaft. Denn bei vielen Regierenden ist die Möglichkeit einer Pflichtverletzung größer als bei einem Regenten. Durch die Pflichtvergessenheit eines Mitregenten entsteht Uneinigkeit im Regierungskollegium. Die notwendige Folge ist Uneinigkeit im Volke.

3. Endlich dürfte auch eine Vielherrschaft öfter zur Tyrannis werden als eine Einherrschaft. Entsteht nämlich Uneinigkeit unter den Regenten, so ragt oft einer über die anderen empor, und dieser reißt dann die Herrschaft an sich. So hat ja auch tatsächlich fast jede Vielherrschaft in einer Tyrannis geendet.

Als die am wenigsten gute unter den gerechten Regierungsformen ist nach dem bereits ausgeführten Grundsatz, daß geeinte Kraft zur Herbeiführung eines guten sowohl wie schlechten Effekts wirksamer ist als geteilte Kraft, die Politie zu bezeichnen [3].

Nach demselben Prinzip ist unter den ungerechten Staatsformen die Oligarchie weniger verwerflich als die Tyrannis und die Demokratie weniger als die Oligarchie [4].

---

[1] *De reg. princ.* I, 5.

[2] Durch diese Beweisführung wird freilich die unbedingte Geltung des von Thomas ganz allgemein aufgestellten bereits erwähnten Prinzips, daß geeinte Kraft wirksamer ist als geteilte Kraft, sowohl zum Guten wie zum Bösen, von ihm selbst preisgegeben. Antoniades, *a. a. O.* 22 Anm. 2.

[3] *De reg. princ.* I, 3. [4] *l. c.*

Letztere stellt sich als die Korruption der Aristokratie dar. Der Grund für diese Verkehrtheit liegt in der Bosheit der herrschenden Aristokraten, die die Güter des Staates ganz oder teilweise für sich in Beschlag nehmen, die vornehmsten Ämter immer an dieselben Bürger übertragen und danach am meisten streben, sich selbst und ihre Freunde zu bereichern [1].

Die Demokratie endlich ist die Korruption der Timokratie. Beide unterscheiden sich dadurch, daß in letzterer das Wohl der Reichen wie der Armen angestrebt wird, in ersterer dagegen nur das Wohl der Armen. Darum ist die Korruption der Demokratie nur eine geringe; sie weicht nur wenig von der Timokratie, einer gerechten Staatsform, ab [2].

Schluß.

Es war eine Frage von weittragender Bedeutung, die uns beschäftigte, letzthin eine Weltanschauungsfrage. Zu ihr kann der Materialist nicht in derselben Weise Stellung nehmen wie der Theist, der positivistische Denker nicht in der gleichen Weise wie der Idealist. Der Materialist, für den es nur ein naturnotwendiges Geschehen gibt, für den alles das notwendige Produkt eines seinerseits ebenfalls aus notwendigen Bedingungen resultierenden Prozesses ist, wird konsequenterweise im Staate sowohl wie in den jedesmaligen Rechtsgesetzen lediglich das Ergebnis einer naturnotwendigen Entwickelung erblicken können. Ein sittliches Sollen, sittliche Zwecke, sittliche Werte — gewichtige Faktoren in der Rechts- und Staatsphilosophie einer theistischen Weltanschauung — scheiden für eine materialistische Betrachtungsweise vollständig aus. Für den Positivisten, der über das stetem Wechsel unterworfene empirisch Gegebene nicht hinausgeht, wird wie die Ethik, so auch die Rechts- und Staatsphilosophie lediglich deskriptiven Charakter haben, während für den Idealisten, der über der Welt der flüchtigen Erscheinungen und des unbeständigen Tuns eine Welt ewiger, unwandelbarer Normen, ein Reich sittlicher Ideale anerkennt, in dem jene ihre Wurzel hat, Rechts- und Staatsphilosophie einen starken normativen Einschlag haben werden.

[1] *Comm. in Eth. Nic.* VIII, 10 „ex aristocratia". Arist. *Eth. Nic.* VIII, 12, p. 1160b 12ff.

[2] *l. c.* VIII, 10 „ex timocratia". Arist. *Eth. Nic.* VIII, 12, p. 1160b 16ff.

Für Thomas, den christlichen Philosophen, war nur eine Lösung möglich, die gegebene. Es war für den Aquinaten keine Frage, daß der Staat aus der sittlichen Ordnung herauswachse, im Dienste dieser sittlichen Ordnung stehe, aus ihr seine Befugnisse herleite, freilich in ihr auch die Grenzen seiner Gewalt finde, und daß sich aus dem Charakter des Staates als einer sittlichen Konstitution sittliche Pflichten der Bürger gegenüber dem Staate ergeben.

Bei der Durchführung dieser Gedanken, die Thomas, abgesehen von seiner Schrift *De regimine principum,* nur gelegentlich, vielfach in ganz anderen Zusammenhängen, behandelt, begegnete uns manches, was zeitgeschichtlich bedingt war und heute unsere Zustimmung nicht mehr finden kann. Solche Ansichten berührten indes die grundlegenden Prinzipien in keiner Weise. Es waren entfernte Folgerungen aus diesen Prinzipien, die Thomas freilich entsprechend den Zeitverhältnissen ziehen zu müssen glaubte, die aber durchaus keine notwendigen Konsequenzen darstellen. Die Prinzipien selbst hingegen wird die christliche Staatsphilosophie stets als ein heiliges Erbgut wahren müssen.

Lebenslauf.

Geboren wurde ich, Wilhelm Müller, am 26. Oktober 1884 zu Cöln-Deutz als Sohn des Herrn August Müller und seiner Gattin Margareta geb. Schlosser. Meine humanistischen Studien machte ich auf dem Marzellengymnasium zu Cöln, das ich Ostern 1906 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Sodann bezog ich die Universität Bonn und studierte daselbst Philosophie und katholische Theologie. Im Herbst 1909 trat ich in das Priesterseminar zu Cöln ein und empfing am 10. August 1910 die hl. Priesterweihe. Meine erste Anstellung in der Seelsorge fand ich in Schwerfen, woselbst mir reiche Muße blieb, das mir lieb gewordene Studium der Philosophie weiter zu pflegen. Im Frühjahr 1912 wurde ich, um ganz für meine philosophischen Studien frei zu sein, von meiner Stelle entbunden. Im Sommer-Semester 1912 ging ich dann zur Universität Straßburg i. E. und folgte im Winter-Semester desselben Jahres meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Geheimen Hofrat Professor Dr. Clemens Baeumker, von dort nach München. Hier blieb ich zur Vollendung meiner philosophischen und nationalökonomischen Studien noch bis Schluß des Winter-Semesters 1914.

Allen meinen verehrten Lehrern an der Bonner, Straßburger und Münchener Universität, den Herren Professoren und Dozenten Baeumker, Brandt, v. Brentano, Bühler, Dyroff, Englert, Erdmann, Esser, Feldmann, Felten, Greving, Hilling, Kirschkamp †, Knecht, Külpe †, Lang, Schrörs, Tillmann, Verweyen, Walter, sage ich aufrichtigen Dank.

Zu besonderem Danke fühle ich mich verpflichtet Herrn Geheimrat Baeumker für so manchen wertvollen Wink bei Abfassung dieser Arbeit, zumeist aber für die liebevolle Umsicht, mit der er meine philosophischen Studien leitete. Ihm verdanke ich reiche Belehrung, Freude am Studium philosophischer Probleme und Lust und Liebe zu weiterem wissenschaftlichem Arbeiten.
